This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

F. ARNAUD (DE L'ARIÉGE)

LA RÉVOLUTION

ET

L'ÉGLISE

TOME PREMIER

PARIS
LIBRAIRIE INTERNATIONALE
15, BOULEVARD MONTMARTRE, 15

A. LACROIX, VERBOECKHOVEN ET Cie, ÉDITEURS
A BRUXELLES, A LEIPZIG ET A LIVOURNE

1869

Tous droits de traduction et de reproduction réservés

LA RÉVOLUTION

ET

L'ÉGLISE

Bruxelles.—Typ. A. Lacroix, Verboeckhoven et Cie, Boulev. de Waterloo, 42.

F. ARNAUD (DE L'ARIÉGE)

LA RÉVOLUTION

ET

L'ÉGLISE

TOME PREMIER

BODLEIAN LIBRARY
15 NOV 94
OXFORD.

PARIS
LIBRAIRIE INTERNATIONALE
15, BOULEVARD MONTMARTRE, 15

A. LACROIX, VERBOECKHOVEN ET Cie, ÉDITEURS
A BRUXELLES, A LEIPZIG ET A LIVOURNE

1869

Tous droits de traduction et de reproduction réservés

2375 . e . 10 .

I
for
ver
rat
des
len
de
Fra
A
der
I
pen
jus
com
lisa
tute
qu'
pré
pol

INTRODUCTION

I

La révolution est le développement logique de cette force émancipatrice qui anime, féconde, met en mouvement tous les germes de progrès au sein des générations humaines et dirige la marche ascensionnelle des peuples civilisés vers un même idéal, digne de leurs aspirations les plus hautes : idéal de liberté et de justice qui a son expression suprême dans la France de 89.

A ce titre, *Révolution française* et *Civilisation moderne*, sont aujourd'hui deux termes synonymes.

Longtemps l'Église, cette grande institution qui, pendant des siècles, a occupé la scène de l'histoire, jusqu'à l'envahir tout entière, a été considérée comme l'instrument capital et providentiel de la civilisation. Investie par la confiance des peuples de la tutelle de leurs intérêts temporels, en même temps qu'elle était la régulatrice de leur foi religieuse, elle présidait, au nom de l'Évangile, aux transformations politiques des sociétés. Aux yeux de tous, l'avéne-

ment du Christ, séparant le monde en deux ères distinctes, marquait le point de départ d'une nouvelle genèse de l'humanité, et dans sa doctrine se trouvait la source de tous les progrès ; affranchir les âmes en vue de leurs destinées éternelles, c'était par surcroît les affranchir en vue de leurs destinées terrestres ; rendre le monde chrétien, c'était le civiliser.

L'état des sociétés ainsi en voie de s'émanciper et de se renouveler, s'appelait la *civilisation chrétienne ;* et l'Église, son symbole inaliénable à la main, dirigeait de haut ce mouvement, tout en en modérant le cours.

Aussi flexible dans ses rapports avec les choses du temps qu'immuable dans sa doctrine religieuse, elle avait su s'associer successivement à tous les régimes politiques : se mêlant d'abord, sans altérer son idéal divin, à l'empire en dissolution, soufflant l'esprit de vie sur ces ruines et sur cette fange, évoquant de ce chaos les rudiments de nouvelles formations nationales, aidant ces sociétés renaissantes à prendre une première fixité dans la forme féodale, puis se faisant l'auxiliaire et l'inspiratrice de la royauté dans son œuvre d'unification, enfin, constituant dans l'Italie, en avance de plusieurs siècles, la commune républicaine et chrétienne, comme pour montrer l'étonnante élasticité de son organisme externe et l'inépuisable fécondité de son principe.

Les peuples chrétiens ne s'y trompèrent point ; l'expansion indéfinie de leur vie temporelle, bien loin de les détacher de l'Église, doublait leur foi en elle, et y joignait un sentiment de reconnaissance filiale.

Si l'Église fût toujours restée fidèle à son œuvre

civilisatrice des premiers siècles ; si, alliée constante des classes déshéritées, et expression vivante de la justice, au lieu d'épouser la cause des pouvoirs dominateurs, elle eût secondé le mouvement démocratique des sociétés, on peut croire que la plupart des mémorables événements qui se sont réalisés avec le caractère d'une révolte contre son autorité morale : schismes divers, Réforme au seizième siècle, n'eussent gardé que les traits par lesquels ils répondaient à quelqu'un des intérêts légitimes de l'humanité ; et quand s'accomplit le plus grand de tous ces événements, le mouvement de 89, la France n'eût peut-être pas donné le douloureux spectacle de ses profonds déchirements. L'Église et la puissance nouvelle, se souvenant de leur commune origine, unies par leurs communes aspirations, auraient combiné leurs efforts, l'une pour bénir la Révolution et en purifier les tendances, l'autre pour en caractériser l'esprit et en compléter les conquêtes.

Mais ce n'était pas impunément que le clergé avait associé ses intérêts à ceux des princes et que de longues traditions d'intolérance et d'absolutisme avaient succédé aux antiques traditions libérales. Au jour des revendications populaires, le clergé ne sut que trembler pour ses priviléges ; et les peuples, le voyant ligué avec leurs ennemis, séparèrent leur cause de la sienne.

Alors s'est engagée entre la Révolution et l'Église une lutte à jamais déplorable ; chaque jour l'hostilité s'est plus vivement accusée, soit dans les affirmations doctrinales, soit dans les actes. Et cette scission persistante a produit un tel trouble dans les

esprits et une telle confusion dans les idées, que déjà l'opinion s'habitue à considérer ces deux mots : *Révolution* et *Catholicisme* comme des termes contradictoires.

II

D'où vient ce prétendu divorce? Pourquoi l'Église semble-t-elle avoir perdu " ce discernement des besoins de son époque et cette puissance de rajeunissement qui lui ont valu pendant dix-huit siècles sa longévité sans exemple „ ? (1) Quelque déviation radicale se serait-elle opérée dans la marche de l'humanité? Le grand mouvement de la civilisation aurait-il subitement changé son cours? Ne pourrait-on pas le supposer quand cette Église, qui a été l'initiatrice de tous les progrès, s'est arrêtée tout à coup, n'ayant plus que des anathèmes à lancer contre le monde moderne?

Il est temps que les chefs de l'Église y songent. La France est surtout et veut rester la France de 89. Lui laisser croire qu'on représente un droit social opposé à ce droit social de 89, des principes inconciliables avec ces principes, ce ne serait pas seulement faire divorce avec la Révolution, ce serait faire divorce avec la France. La France catholique a certes des racines profondes dans son histoire nationale; et sa fidélité à ses traditions religieuses, malgré la politique rétrograde de ses pasteurs, en

M. Vitet. *Revue des Deux Mondes*, du 1er février 1867, pag. 691.

est le merveilleux et éclatant témoignage. Elle a aussi l'instinct que cet antagonisme repose sur un immense malentendu.

Mais ce n'est pas sans danger qu'on laisse indéfiniment la conscience publique troublée et indécise sur des intérêts aussi graves. Déjà vous n'avez que trop aliéné la portion libérale, active, vivante du pays. Et nous n'entendons pas parler, qu'on nous comprenne bien, de ces esprits violents, excessifs, anarchiques, dont toute la doctrine est, au fond, la révolte de l'homme contre Dieu, l'abolition de toute discipline morale et la négation de tout pouvoir social. Que ceux-là soient les ennemis irréconciliables du christianisme et que l'Église ne cesse pas de condamner leurs aberrations, c'est dans l'ordre; mais qu'on ait l'air d'envelopper dans de communs anathèmes, grâce à de vagues et générales formules, et les théories subversives et les plus légitimes conquêtes de la Révolution, c'est là qu'est l'injustice en même temps que le danger.

Que ceux qui poussent l'Église dans cette voie de réaction le sachent bien, il ne s'agit plus de tendances confuses et d'impatiences désordonnées, où l'incrédulité religieuse se mêlait si bien au besoin de réformer l'ordre politique, que le clergé pouvait s'y méprendre; il s'agit de principes politiques qui se définissent nettement, d'un droit social nouveau qui prend possession du monde entier, après avoir eu sa première manifestation en France; ce n'est plus le rêve de quelques utopistes, c'est un fait et un fait indestructible.

Telle est donc la situation : la Révolution s'affir-

mant, se formulant, devenant le fond commun de toutes les nations civilisées. L'Église protestant avec une persévérance désespérante. Cet antagonisme a déjà produit des effets désastreux; il en prépare, nous le craignons, d'incalculables.

III

Depuis trois siècles que s'est accusée cette scission entre l'Église se faisant la complaisante servile des gouvernements absolutistes pour assurer sa propre domination, et la société laïque prenant conscience de son droit, les peuples que vous anathématisiez parce qu'ils voulaient se faire libres, n'ont cessé de marcher et de grandir. Ceux que votre influence retenait dans le vieil ordre politique sont restés comme frappés d'impuissance.

Qu'avez-vous fait de l'Autriche? N'avez-vous pas votre part de responsabilité dans l'écroulement soudain de cet empire que l'on supposait indestructible par l'effet de cette imposante unité qui faisait de ses institutions et de ses croyances un système indivisible? La veille encore de son grand désastre, n'aviez-vous pas cru en consolider les fortes assises en renouvelant par un concordat le pacte antilibéral entre l'autel et le trône?

Qu'avez-vous fait de l'Italie, de cette Italie où il semble que la nature ait voulu accumuler tous les dons et toutes les aptitudes de la race humaine, et les peuples de toute la terre apporter le tribut de leurs puissances intellectuelles et morales? La morcelant en mille pièces, pour vous y ménager un

trône, vous avez rendu stériles ses grands siècles, les plus splendides de l'histoire, vous l'avez livrée en proie à l'étranger, vous avez laissé s'enraciner dans son sein la plaie hideuse du brigandage; ce berceau de la civilisation est devenu entre vos mains *la terre des morts;* et lorsque enfin l'Italie sort de son sépulcre, au lieu de lui dire, comme le Christ à Lazare : lève-toi et marche, vous condamnez sa renaissance.

Qu'avez-vous fait de l'Espagne? A la voir, depuis trois siècles, s'usant dans d'incessantes et stériles agitations, poursuivant, elle aussi, l'idéal de liberté de tous les peuples modernes, essayant de le saisir et lui donnant, dès 1812, une formule digne de servir à tous de modèle, puis s'affaissant et tombant au rang des puissances de second ordre, eût-on reconnu cette forte race, indomptable sous la longue domination étrangère, si démocratiquement souveraine dans ses antiques *Fueros*, aussi puissante par le rayonnement de sa pensée sur les deux mondes que par l'éclat de ses gloires nationales, cette race enfin qui, un moment, avait tenu le sceptre de l'Europe chrétienne? Sous la terreur de vos bûchers et sous l'action, plus délétère encore, de votre casuistique et de vos superstitions, on aurait pu croire cette grande nation frappée au cœur, si sa vitalité impérissable ne se fût manifestée à toute heure par des crises convulsives.

Avec tous les éléments de prospérité matérielle et de grandeur morale, ces nations sont tombées dans tous les genres de décadence; et celles qui, honteuses de leur infériorité relative, veulent enfin se relever et reprendre leur place au milieu des peuples

civilisés, doivent s'arracher à cette action paralysante du clergé, et braver à leur tour les foudres de la cour romaine. Chaque pas de ces peuples vers la liberté est l'objet de nouvelles protestations. Tout événement qui appelle au centre de la catholicité un concours d'évêques, reproduit ce double et triste spectacle : l'anathème lancé contre les tendances modernes; un nouvel effort de la cour pontificale pour concentrer dans ses mains toute autorité dogmatique; le regret non dissimulé de l'ancienne domination théocratique de la papauté, et l'espoir qu'un jour ce régime reprendra possession du monde.

IV

Ainsi, non seulement l'Église ne dirige plus les destinées des peuples, mais elle se pose devant eux comme une digue. Partout où la Révolution s'affirme, surgit la même question : Pour marcher, faut-il rompre avec l'Église? Il en résulte, dans le réveil de tous les peuples, un malaise, des troubles intimes, des crises violentes, des découragements momentanés, crises, découragements, malentendus, rappelant, avec des nuances diverses, les phases qui ont caractérisé la Révolution française.

Aucune question, on peut le dire, n'offre un intérêt plus présent et plus universel. Toutes les autres questions semblent suspendues tant que celle-là n'est pas résolue; quelques efforts qui aient été faits pour l'élucider, l'aveuglement persistant de la cour romaine d'un côté, les préventions des libéraux de l'autre, prouvent trop que la confusion y règne plus

que jamais, soit quant au fait, soit quant aux doctrines.

En fait, malgré les travaux considérables et remarquables qui ont été publiés sur la Révolution française, le nœud du conflit entre le clergé et les pouvoirs révolutionnaires ne nous paraît pas avoir été assez nettement précisé et défini.

En théorie, qu'y a-t-il au fond de ce conflit entre la société temporelle et l'Église ? Est-ce un malentendu ? Est-ce une incompatibilité radicale ? aux yeux d'un très grand nombre, le doute est loin d'être dissipé.

V

La Révolution française, à la voir superficiellement, dans ses causes immédiates, dans l'esprit du dix-huitième siècle qui l'a préparée, apparaît comme une révolution essentiellement antireligieuse. « Parmi les passions qui sont nées de cette révolution, dit M. de Tocqueville, la première allumée et la dernière éteinte a été la passion antireligieuse (1). »

Mais, qu'on pénètre plus avant, afin de saisir le sens profond que voilent les agitations passionnées et les orages de la surface, ce qui avait semblé d'abord d'une importance capitale, prend, malgré sa persistance, les proportions d'un fait accessoire, le caractère d'un incident. « Il est facile aujourd'hui de se convaincre que la guerre aux religions n'était

(1) De Tocqueville. *L'Ancien Régime et la Révolution*, pag. 31.

qu'un incident de cette grande révolution, un trait saillant et pourtant fugitif de sa physionomie, un produit passager des idées, des passions, des faits particuliers qui l'ont précédée et préparée, et non son génie propre (1). »

On peut dire de l'Église ce que l'éminent publiciste a dit de la Révolution : A prendre l'Église, telle qu'elle se montre dans les actes du parti qui la domine, couvrant de son autorité les régimes antilibéraux de la vieille Europe, et réprouvant le nouveau droit social, qui ne verrait là le trait caractéristique de son génie propre? Et pourtant, cette hostilité, si ardente, si persistante qu'elle soit depuis des siècles, n'est en réalité que le produit d'idées, de passions, de faits particuliers, secondaires, étrangers en soi à l'essence de l'institution catholique.

Mais, tout en admettant le caractère purement incidentel de cette hostilité réciproque, pour que cette hostilité se soit accusée avec un tel éclat, au point de dominer toute la période révolutionnaire et de devenir, par les conséquences qu'elle a fait naître, comme la pierre d'achoppement du monde nouveau, il faut que les causes qui l'ont préparée aient des racines bien profondes dans l'histoire des sociétés chrétiennes. Il est donc d'un intérêt capital de rechercher ces causes, d'en préciser la nature et la portée, c'est à dire de saisir, à mesure que l'idée chrétienne prend possession du monde et que l'Église entre en rapport avec les pouvoirs humains,

(1) De Tocqueville. *L'Ancien Régime et la Révolution*, pag. 31.

les éléments étrangers qui se sont superposés à l'institution catholique et qui en ont altéré l'esprit.

Une fois ces éléments écartés par une critique impartiale, il apparaîtra clairement que ce qui reste, dans l'Église et dans la Révolution, sous l'antagonisme apparent de leurs formules, c'est un fond commun de principes et d'aspirations qui les rattachent à une même origine, au même esprit libéral et social, l'esprit de la civilisation chrétienne.

Et alors on aura la raison de certaines analogies, aperçues par quelques esprits pénétrants, mais vaguement comprises.

VI

On a remarqué dans la Révolution française un caractère d'universalité, et M. Tocqueville dit fort bien que, sous ce rapport, cette révolution ne peut être comparée qu'à une révolution religieuse. Mais ce n'est pas assez dire ; il faut ajouter que c'est à la révolution chrétienne seule que ce caractère d'universalité la fait ressembler. Le Christ seul, à la place des antiques religions nationales, a fondé la religion universelle : rapprochant les âmes par les côtés communs à tous les hommes, par ce qu'il y a d'essentiel dans la nature humaine, il les a toutes unies en Dieu.

La Révolution française a fait quelque chose d'analogue : dans le citoyen elle a vu l'homme ; non plus ce personnage conventionnel et artificiellement classé par la constitution de son pays, mais l'être social, l'homme, dans ses droits natifs et ina-

liénables. « Elle a formé, au dessus de toutes les nationalités particulières, une patrie intellectuelle commune dont les hommes de toutes les nations ont pu devenir citoyens (1). »

Ce qui frappe M. de Tocqueville, c'est moins de voir dans la Révolution française ce caractère d'impersonnalité qui la rend universelle, que de trouver chez les divers peuples du monde des conditions communes qui les disposent à accueillir et à s'assimiler les principes de cette révolution. « Le plus extraordinaire, dit-il, n'est pas que la Révolution française ait employé les procédés qu'on lui a vu mettre en œuvre et conçu les idées qu'elle a produites : la grande nouveauté est que tant de peuples fussent arrivés à ce point que de tels procédés pussent être efficacement employés et de telles maximes facilement admises (2). »

La raison de ce fait si extraordinaire, et si inintelligible au premier abord, est tout simplement que tous les peuples avaient subi l'influence incessante et latente du christianisme. Dans le fond de leur civilisation commune s'était accomplie la révolution évangélique. Elle y avait créé les mêmes aspirations, inconscientes en partie, mais indomptables.

La Révolution française leur donnait tout à coup une formule vivante, chez un peuple prenant possession de lui-même dans l'idée supérieure de la liberté chrétienne. Elle était le verbe de la révolution sociale de l'Évangile.

(1) De Tocqueville. *L'Ancien Régime et la Révolution*, pag. 39.

(2) Idem, *ibid.*, pag. 44.

Voilà pourquoi tous les peuples de l'univers tressaillirent et se levèrent à cette voix, comme ils s'étaient levés à la voix du Christ. Voilà pourquoi cette révolution fut universelle comme la révolution religieuse du Christ, et avec les mêmes caractères.

Voilà pourquoi le monde assiste chaque jour à des spectacles inattendus : des peuples qu'on croyait écrasés sous le double despotisme de gouvernements absolutistes et d'un sacerdoce complice, secouant tout à coup la lèpre des préjugés, des superstitions et du fanatisme, et se trouvant comme par miracle à l'unisson du droit moderne. C'est l'Italie; c'est l'Autriche; c'est l'Espagne; trois peuples qu'on croyait morts, parce que catholiques. Et chez tous retentit le même cri : liberté.

C'est que, sous les intérêts étroits et égoïstes du clergé officiel, ne cessaient pas de germer et de fructifier les principes indestructibles du droit évangélique, gravés et gardés dans la conscience nationale. Quand le moule d'emprunt a éclaté, ce sont ces principes chrétiens qui ont été le mot d'ordre de la Révolution, comme ils l'avaient été dans la France de 89 : Révolution universelle, parce qu'elle est la révolution chrétienne réalisée dans le droit social.

VII

Mais il est un point qui rapproche encore davantage, si c'est possible, la Révolution française de la révolution chrétienne, c'est que l'idée qui domine dans l'une et dans l'autre, et qui les caractérise essentiellement, est une idée d'émancipation. C'est surtout

par sa vertu libératrice que la Révolution française est l'*expression sociale* de la révolution chrétienne : L'être humain reconstitué dans la plénitude de ses droits et de sa dignité devant l'État, comme il l'avait été par le Christ devant Dieu.

Ainsi contemplés dans leur source commune, ces deux grands événements, au lieu de se contredire, se complètent mutuellement, et s'éclairent l'un par l'autre : la Révolution française est manifestement la réalisation pratique de la *méthode révolutionnaire* théoriquement posée et magistralement inaugurée par le Christ, fondateur de la société universelle des esprits.

Chose étrange, et qui montre combien la confusion règne en ces matières, c'est par le point qui rapproche le plus intimement ces deux révolutions, qu'on les a crues le plus radicalement séparées et inconciliables. Le génie propre de la Révolution est, en effet, d'avoir fondé la liberté religieuse en séparant le spirituel du temporel ; c'est ce qui lui a donné l'apparence d'une révolution antireligieuse, d'une révolte de l'homme contre Dieu, quand c'était une révolution purement libérale, la plus profondément pénétrée du respect de l'âme humaine, et par conséquent la plus religieuse dans le sens supérieur de l'idée émancipatrice chrétienne.

C'est par une confusion inverse, et aussi inintelligente, qu'on a pris le Christ, traçant le premier cette ligne de démarcation entre l'ordre religieux et l'ordre politique, pour un mystique indifférent aux choses de la terre, quand il n'avait voulu que poser le principe capital de l'incompétence politique du sacerdoce.

Dans ces rapprochements et ces analogies se trouve, croyons-nous, la clef de toute l'histoire du monde moderne. Ils mettent en lumière le rapport de filiation qui unit, à travers les siècles, la France de 89 à l'œuvre messianique. Mais ils montrent en même temps que cette identité d'origine, et même ce rapport de filiation, bien loin de supposer l'ordre religieux et l'ordre politique confondus, en impliquent nécessairement la distinction. Là est vraiment le trait caractéristique de la méthode révolutionnaire commune au christianisme et à la révolution française.

Aussi, quelque tristesse que nous causent les présents malentendus et les préventions injustes, est-ce avec confiance que nous attendons l'inévitable et définitive réconciliation des deux idées prétendues ennemies. La voie où marche le monde nous apparaît, à travers les troubles de la surface, si droite, si sûre, sous la double impulsion des deux forces civilisatrices ! On y suit si visiblement l'action de ces forces, se développant en deux mouvements parallèles, respectivement indépendants, mais moralement solidaires, et, dans leur plus haute portée, double expression de la même méthode révolutionnaire fondée par le Christ !

Cette vue distincte nous soutient. Plusieurs déjà, qui étaient nos compagnons de route parmi les plus chers, se sont lassés de l'attente, indignés des résistances opiniâtres et injustes ; à leur tour, croyant que le divorce était irrévocable et qu'il fallait opter entre les deux puissances, ils se sont séparés de l'unité catholique ; et la plupart, entraînés par la

logique de leur première rupture, après avoir quitté l'Église, ont bientôt quitté le Christ au nom de la libre pensée et de la raison affranchie.

Nos convictions n'en sont point ébranlées : indépendance de la pensée; droit de la raison dans l'être intelligent et libre; droit social dans les groupes nationaux; marche ascendante des sociétés humaines par la progressive réalisation de la justice distributive; toutes ces choses, patrimoine indestructible de l'humanité, nous persistons à en voir la souveraine revendication dans la révolution chrétienne.

Descartes, établissant les titres et la puissance de l'être pensant, mais déterminant les limites de son domaine, consomme dans l'ordre des idées l'œuvre émancipatrice du Christ.

La Révolution française la consomme à son tour dans l'ordre des faits sociaux, en donnant pour limites à la souveraineté nationale reconquise, les droits supérieurs et la dignité inviolable de la personne humaine.

VIII

Plus que jamais nous persistons à croire qu'on cherchera vainement hors de la synthèse chrétienne la cause génératrice de nos modernes révolutions. Cette vérité, que nous n'avons cessé d'affirmer depuis bien des années, et particulièrement dans notre livre l'*Italie*, où nous avons tâché de donner les formules les plus nettes du rôle de l'élément religieux dans nos sociétés démocratiques, cette vérité, nous avons cru devoir la remettre en lumière à l'ap-

proche du concile œcuménique convoqué par le chef de l'Église.

Il ne faut pas se le dissimuler, le moment choisi pour la reprise de ces solennelles assemblées du monde chrétien, est peu rassurant pour la cause de la liberté. Si la doctrine purement religieuse n'a rien à craindre des circonstances, il n'en est pas de même des questions accessoires, qui n'appartiennent pas à la compétence directe de l'Église, mais qui intéressent néanmoins les sociétés chrétiennes. Les conditions de toute nature qui ont précédé et qui accompagnent ces réunions, le milieu politique où ont vécu ces prélats et ces docteurs venus de tous les points du monde, les impressions, les préférences, les préjugés qu'ils en rapportent, ont une influence inévitable, et souvent décisive, sur les délibérations. Il y a donc lieu de se préoccuper des suites possibles de cette épreuve.

Or, les circonstances sont très défavorables. Le parti antilibéral et théocratique a fait d'immenses progrès dans les rangs du clergé, et il compte remporter sa dernière et double victoire : victoire au profit de l'absolutisme pontifical ; victoire au profit de la réaction politique. Ce parti si puissant a pour lui de longues traditions qui ont fait passer certaines doctrines à l'état de préjugés dans l'Église ; il a pour lui les habitudes invétérées des confusions de compétence, qui courbent les esprits croyants, quand Rome a parlé, quel que soit l'objet de ses affirmations ; il a pour lui enfin et surtout les intérêts temporels qui se défendent avec acharnement.

Rien n'est plus funeste à un corps quel qu'il soit,

que de sortir des limites de son domaine. Jamais il ne met le pied dans un ordre qui n'est pas le sien, sans fausser l'esprit de sa propre destination. C'est la pente de toute association d'hommes, parce que c'est la pente de l'esprit humain, essentiellement envahisseur; et c'est la plus dangereuse. Elle est dangereuse surtout pour une société dont le but est d'unir les âmes en vue de leurs destinées immortelles, et qui, prétendant emprunter ses pratiques et ses sanctions à l'ordre temporel, s'y crée par des empiétements successifs une situation privilégiée. Si ces alliances, au début, peuvent rendre plus facile et plus efficace son action civilisatrice, c'est toujours aux dépens de sa vie supérieure et essentielle.

Cela suffit pour expliquer l'amoindrissement moral, les aberrations politiques et les fautes du clergé catholique, dès qu'il a voulu s'emparer des choses temporelles. Il ne faut pas s'étonner que ces éléments, étrangers au culte, aient eu le double effet : d'introduire dans les pratiques de l'Église un formalisme désastreux pour les âmes, et de voiler aux yeux du clergé l'esprit *social* de l'Évangile. Il ne faut pas s'étonner que ce clergé dominateur et formaliste en soit arrivé à un tel degré d'aveuglement, que c'est en dehors de lui et contre lui que le monde moderne, foncièrement chrétien, demande les applications sociales de l'idée messianique. C'est son châtiment, en même temps que sa leçon, qu'il n'ait plus reconnu, dans le droit universellement acclamé, les principes mêmes du droit chrétien, c'est à dire son patrimoine.

IX

Faut-il cependant désespérer de la sagesse et des lumières de la grande famille chrétienne, solennellement interrogée devant la révolution libérale triomphante? Plusieurs peuvent sourire à l'idée de ces manifestations qui leur rappellent les croyances naïves et les illusions d'un autre âge. Ce ne sera pas sans recueillement que les peuples attendront cette haute parole des conciles qui fut l'oracle de tant de générations. Les chefs de l'Église peuvent faire de cette parole l'événement capital du siècle, en consacrant, dans sa conclusion finale, comme ils la consacrèrent à sa source, la loi civilisatrice de progrès et de liberté.

Sans se nourrir d'illusions, on ne doit pas oublier avec quel soin se préparent et se mûrissent les actes des conciles. Sans doute, on y a vu des délibérations agitées ; plus d'une fois des théories bizarres s'y sont produites, et des passions violentes y ont éclaté. Mais quand il s'agit de prendre une decision, de formuler des doctrines, dans le domaine qui appartient à l'Église, de *définir*, en un mot, rien n'égale la prudence des Pères et les précautions qui sont prises pour atteindre le degré de précision et de clarté désirables.

Il ne faut pas s'imaginer que le futur concile s'en tiendra aux formules vagues et aux anathèmes indéterminés qu'on trouve, même dans les encycliques et les syllabus. Il n'approuvera ou ne rejettera que

les principes qui auront été préalablement et nettement définis. En supposant, ce qui serait déjà une immense faute, que les préventions invétérées et les alarmes persistantes fassent hésiter encore devant une adhésion formelle et sympathique au droit nouveau, tout au moins s'abstiendra-t-on, nous en sommes convaincu, de ces vagues désignations de *civilisation moderne*, de *libéralisme*, de *socialisme*, de *révolution;* et plutôt que de troubler les consciences en ayant l'air de résoudre, par ces formules indécises, des questions qui sont hors de la compétence de l'Église, on se renfermera dans une prudente réserve, se gardant ainsi d'engager l'avenir.

Mais plus encore que sur la sagesse des prélats, nous comptons sur la force des choses, et sur les leçons providentielles qui semblent s'accumuler pour vaincre l'opiniâtre résistance du clergé. On dirait que les événements se précipitent pour envelopper les Pères du concile dans une atmosphère de liberté; on dirait que l'esprit moderne se hâte de prendre possession du monde, pour bien établir que quiconque, désormais, voudra vivre, respirer, se développer dans la plénitude de ses facultés et de sa mission, devra se régénérer dans cet esprit de liberté. L'Église pourrait-elle condamner comme un *délire* cette civilisation qui s'affirme par toutes les voix de l'univers chrétien? Comment la cour pontificale ne verrait-elle pas que c'est l'esprit du Christ qui triomphe?

Hier encore, on lui montrait comme un appui inébranlable, et au besoin comme un refuge, ces empires qui s'écroulent avec une sorte d'émulation hâtive.

Quand ce fut le tour de l'Autriche, les défenseurs du passé regardèrent, consternés, mais non convertis. L'Espagne leur restait : par elle, le doigt de Dieu pouvait relever ces ruines et restaurer l'édifice théocratique. Et déjà l'Espagne du passé n'est plus ; d'un seul coup l'esprit de liberté a mis ce grand peuple à l'unisson des peuples les plus libres.

X

Ces leçons ne peuvent être perdues. Ce serait se condamner à l'impuissance, que de faire entendre à ces peuples, unis dans le même idéal démocratique, une autre parole qu'une parole de liberté.

" Le monde, dit le pape, dans sa lettre de convocation aux dissidents, ne jouira jamais d'une paix véritable tant qu'on n'aura pas formé un seul troupeau sous la conduite d'un seul pasteur. „ C'était le rêve de Leibnitz et de Bossuet d'opérer la réconciliation de toutes les Églises chrétiennes dans une large conception de l'unité spirituelle. Rêve chimérique alors, le principe de liberté n'étant compris par personne. " C'est sur le terrain de la liberté, disions-nous en 1860, que doit se réaliser cette grande pacification rêvée par Bossuet, mais qu'il ne pouvait accomplir sur la base antichrétienne des religions de l'État, de l'intolérance et du fanatisme (1). „

Un concile, désormais, ne peut avoir qu'un but, digne des hautes aspirations des peuples, digne du

(1). *La Papauté temporelle et la Nationalité italienne*, pag. 41.

passé glorieux de l'Église civilisatrice, c'est de saisir dans la conscience universelle, pour l'acclamer et le consacrer, le vœu qui résume toutes les tendances généreuses du siècle : la pacification du monde chrétien dans l'esprit de liberté et de charité. Hors de cette vue supérieure, la grande voix des conciles, devant laquelle, autrefois, tout nuage se dissipait, ne servirait qu'à rendre plus sombre encore notre ciel déjà si troublé et si chargé de tempêtes.

L'état perplexe de l'opinion et l'attente anxieuse des chrétiens font à l'épiscopat catholique des devoirs d'une gravité exceptionnelle. Nous avons le ferme espoir que, le moment venu de les accomplir, devant les hommes et devant Dieu, les Pères du concile, retrempés dans la méditation du livre immortel dont ils ont la garde, écarteront les préjugés de caste ou de parti, les injustes préventions, les défiances pusillanimes. Ce voile tombé, le droit moderne leur apparaîtra irréprochable, dans la lumière de la loi du Christ. En proclamant, comme aux premiers siècles, cette loi de liberté, ils seront à la fois les ministres traditionnels de l'émancipateur des âmes, et les représentants du monde temporel transformé.

Ainsi, cette manifestation, dont l'esprit de parti voudrait faire le dernier mot du vieux droit théocratique, sera l'éclatante expression de la Révolution libérale.

Elle sera par cela même l'inauguration d'une phase de rajeunissement dans l'Église. Se dépouiller de ce que le temps a mis en elle d'artificiel, répudier les moyens barbares empruntés à la politique humaine, rompre avec les Césars pour reconquérir le cœur

des peuples, retourner enfin à la simplicité, à la sainteté, à la liberté des premiers âges, ce n'est ni se démentir, ni abdiquer; c'est prouver la fécondité souveraine de son esprit et son impérissable vitalité.

PREMIÈRE PARTIE

RÉSUMÉ HISTORIQUE. — ROLE DU CLERGÉ FRANÇAIS ET DE LA COUR ROMAINE EN FACE DE LA SOCIÉTÉ MODERNE

—

CHAPITRE PREMIER

L'ÉGLISE EN FACE DE LA PREMIÈRE RÉVOLUTION

Depuis que la papauté est devenue une puissance temporelle, ses intérêts politiques, intimement liés à ceux des gouvernements monarchiques de la vieille Europe, lui ont entièrement fait perdre de vue le côté libéral du christianisme qui avait fait de l'Église catholique, dans les premiers siècles, un merveilleux instrument de civilisation. Désormais, par un renversement inouï de toute l'économie de la rénovation évangélique, tous les intérêts conservateurs et toutes les passions rétrogrades, se groupant autour du trône pontifical, en ont fait le principal moyen de résistance au mouvement progressif des sociétés modernes.

Dans tous les pays catholiques, le clergé, en possession de nombreux avantages temporels, et jouant un rôle politique considérable, était d'autant plus disposé à seconder cette attitude antilibérale de la papauté, qu'en paraissant agir pour conserver l'unité de l'Église et l'intégrité de la doctrine, il sauvegardait avant tout ses priviléges et ses immenses richesses. En France particulièrement, une solidarité étroite s'était établie entre le clergé et ce régime monarchique, qui avait fini par absorber tous les pouvoirs réels dans la personne du monarque.

Le principe de la religion de l'État n'était pas resté une lettre morte; à tous les degrés de l'échelle sociale, le prêtre avait sa part d'action politique : dans les paroisses, il était dépositaire des actes de l'état civil; par l'acte de naissance, qui se confondait avec celui de baptême, il était maître du citoyen à son entrée dans la vie; il le tenait sous sa tutelle en le suivant avec une autorité exclusive et jalouse dans toutes les écoles du royaume; il s'assurait de sa fidélité à l'orthodoxie au moment où, par le mariage, il fondait une nouvelle famille. La mort même ne mettait pas fin à cet inévitable contrôle, l'héritage continuant la personne du défunt. Ce n'était pas encore assez; le clergé, non content de n'admettre aux fonctions publiques que ceux dont la foi était hors de doute, ne put tolérer la seule présence des dissidents; il obtint de son idole,

Louis XIV, la révocation de l'édit de Nantes; et alors s'accomplit cette grande iniquité, l'expulsion des protestants.

Quant à la position temporelle du haut clergé, indépendamment de ses immenses possessions territoriales, de ses bénéfices, de ses immunités et des revenus considérables que lui procurait la dîme sur le produit de toutes les terres, il formait le premier corps politique de l'État, et les évêques marchaient de pair avec les plus grandes familles de la noblesse.

Ce n'était pas, du reste, sans compensation que la puissance séculière comblait ainsi de faveurs les ministres de la religion officielle. Ceux-ci le lui rendaient avec usure, en mettant de toute façon leur autorité sur les âmes au service des magistrats civils. Sans compter l'intervention personnelle et directe du prêtre dans les principaux actes de la vie du citoyen, les évêques, par leurs *monitoires* (1), se faisaient les

(1) On appelait *monitoire* un acte épiscopal publié dans la forme des mandements, et enjoignant aux fidèles, sous peine d'excommunication, de révéler tout ce qui était à leur connaissance au sujet de personnes poursuivies pour un crime ou délit quelconque par les magistrats civils. Ces monitoires étaient publiés à la requête du procureur général du roi « complaignant à Dieu et à la sainte Église. » Voici un modèle de monitoire, publié dans toutes les paroisses de Paris, le 11 décembre 1661, au sujet de quelques malversations de gens de finances : « Officialis Parisiensis, omnibus parrochis vicariis et presbyteris nobis subditis, salutem in Domino.

auxiliaires de la justice temporelle; par la menace des peines canoniques, ils facilitaient les investigations de la police et assuraient l'exécution des sentences criminelles. C'était là surtout, dans ce concert des sanctions religieuses

Nous vous mandons bien et diligemment admonester par notre autorité, sous peine d'excommunication, par trois dimanches consécutifs, aux prosnes de vos églises, comme à présent par la teneur des présentes, *à la requeste de monsieur le procureur général du roi, en la chambre de justice, établie pour la recherche et punition des malversations commises au fait des finances, et suivant l'arrêt de ladite chambre*, du neuvième du présent mois de décembre, Nous admonestons tous ceux et celles qui savent et connaissent les lieux où se sont retirés aucuns particuliers intéressés dans les fermes, receptes, traittez et affaires de finances du roi, qui se sont absentés depuis la publication de la déclaration du roi du 2 du présent mois; les personnes qui leur donnent retraite et leur administrent les choses nécessaires; savent et connaissent en quels lieux lesdits particuliers intéressés dans les affaires de finances du roi, qui se sont absentés, ont fait transporter leurs effets, ès-mains desquelles personnes ils ont déposé leurs papiers, deniers comptants et meubles précieux; quels contrats, obligations, promesses, cédules et billets ils ont passés, depuis trois mois, de quels noms ils se sont servis, et généralement quelles personnes ont contribué pour divertir, cacher et recéler leurs effets, et quels notaires ont reçu tant lesdits contrats que les reconnaissances et contrelettres qui leur ont été délivrées. » Voir également *Lettres monitoires* de l'archevêché de Paris, du 16 mars 1851, au sujet de « déprédations faites sur les vaisseaux étrangers, dissipations de finances, transport de deniers hors du royaume, empêchements à la paix, etc... »; *Lettres monitoires* du 21 décembre 1651, relatives à la recherche d'un individu auquel la rentrée dans le royaume était inter-

et des sanctions humaines, que se consommait l'alliance de l'Église et de l'État; on y voyait en exercice cette solidarité étroite qui, faisant une même cause de l'ordre religieux et de l'ordre civil, confondait, en une même action préven-

dite, ainsi qu'à tous les membres de sa famille, et qu'on supposait avoir des intelligences en France et se disposer à y rentrer à main armée; un monitoire publié à Paris en mars 1716. On trouve un monitoire du 9 juillet 1763, intitulé : *Monitoire important*, concernant une affaire de grossesse feinte et de supposition d'enfant, qui fit beaucoup de bruit à cette époque. — Il en était de même dans tous les évêchés du royaume. Ainsi un monitoire de l'officialité de Rouen, du 7 janvier 1641, porte : « Censures ecclésiastiques pour avoir révélation de l'assassinat commis devant l'église de Notre-Dame de Rouen, ensemble des vols et autres crimes des auteurs d'iceux, etc. » — Quelquefois les monitoires étaient plus généraux; au lieu d'avoir pour objet la recherche d'un criminel en particulier, ils se rapportaient à tous les crimes qui pouvaient être commis dans un diocèse. Certains monitoires enfin étaient affichés en même temps dans tous les diocèses de province. La forme était la même. Des exemplaires des monitoires que nous citons sont conservés à la Bibliothèque impériale. — Les évêques et les curés n'étaient-ils pas ainsi réellement transformés en agents de la puissance séculière? On pense bien que ce concours était surtout utilisé par les princes au sujet des *crimes d'État*. Or s'imagine-t-on le redoutable parti qu'ils en pouvaient tirer contre ceux dont les opinions ou les prétentions leur faisaient ombrage? Le premier empire essaya de rétablir cet usage fort commode des monitoires, par un décret du 10 décembre 1806, au moins pour la recherche des crimes les plus graves; mais les mœurs nouvelles ne pouvaient plus admettre ce système de délations commandées par le prêtre comme un devoir de conscience.

tive et répressive, tous les moyens dont disposaient les deux puissances.

Assurément, l'Église de France, sous le nom d'Église gallicane, s'est honorée et justement illustrée en défendant avec persévérance les droits de la société laïque contre les prétentions théocratiques de la cour pontificale, aussi bien que l'autorité spirituelle des évêques contre l'omnipotence du chef de l'Église. L'indépendance des pouvoirs humains fut par elle fermement assise sur le principe de saint Paul que *tout pouvoir vient de Dieu*, et cette indépendance reçut sa plus solennelle consécration dans la fameuse déclaration de 1682. Mais ce côté glorieux du rôle de l'Église de France ne doit pas faire oublier que ces libertés gallicanes se traduisaient en priviléges temporels de toute nature pour les évêques; et que ces prélats, ainsi associés directement et intimement à la cause du roi et de l'ordre monarchique, finirent à la longue par n'être plus que des hommes politiques, et, la plupart, des courtisans.

Priviléges de l'Église gallicane; possession par le clergé séculier et régulier d'une grande partie du sol; participation de l'épiscopat aux affaires publiques comme grand corps de l'État; concours des évêques comme auxiliaires de la justice nationale; intervention du bas clergé dans tous les actes de la vie privée et de la vie publique des citoyens; droit de dîme; exemption

pour les domaines ecclésiastiques de toute charge publique : tout cela réuni avait fait de l'autel et du trône de France un même système indivisible et indissoluble; système formulé dogmatiquement par les plus illustres représentants de l'Église et de la monarchie, magistralement établi par Bossuet dans son important ouvrage : *La Politique, tirée de l'Écriture sainte.*

Ce régime politico-religieux divinisait en quelque sorte la souveraineté temporelle dans la personne royale, et concentrait tout pouvoir religieux dans les mains d'un clergé puissant, chargé à la fois de défendre l'orthodoxie au nom de l'unité de l'Église universelle et au nom de l'unité de l'État et de sa stabilité. Les diverses parties de l'édifice étaient si bien soudées entre elles, qu'il était difficile à quiconque rêvait de réformes et de transformations, de distinguer ce qu'il y avait à détruire et ce qu'il y avait à conserver.

Le clergé défendant sa position temporelle, ses priviléges politiques et tout l'ensemble du vieux droit national avec la même ardeur et la même opiniâtreté qu'il en mettait à défendre les dogmes essentiels de la religion, les adversaires s'habituèrent à confondre aussi les uns et les autres dans leurs anathèmes. Quelques-uns même, finissant par se persuader que l'attachement si profond du clergé à ce régime politique tenait au principe même de l'institution catho-

lique, en vinrent à diriger leurs plus violentes attaques contre cette religion; ils se figuraient ainsi saper les iniquités sociales, par leur base principale. Ce fut l'œuvre des philosophes du dix-huitième siècle et particulièrement des encyclopédistes.

Il se produisit donc ce phénomène étrange, que le corps sacerdotal, gardien de la pureté de cette doctrine qui était la vraie source de tous les progrès sociaux, en faisait par son aveuglement politique une lettre stérile; et que les amis du progrès, tout en puisant à pleines mains à cette source, et se faisant ainsi les apôtres des principes évangéliques, combattaient cette Église qui les leur avait conservés et apportés intacts à travers les siècles de barbarie. Il devait en résulter de déplorables malentendus dans l'opinion publique, et de violents conflits, au moment de ces grandes crises qu'allait traverser la France nouvelle. On peut dire que ce divorce de la portion vivante et active des jeunes générations avec cette Église, dont tout le passé était associé aux traditions de la nationalité française, ne contribua pas peu à compliquer le mouvement révolutionnaire et à lui donner ce caractère d'exaspération qui a marqué ses phases les plus violentes.

§ 1er. — L'Église en face de la Constituante.

Cependant, quand la lutte, en 1789, passa de la théorie dans les faits, la Révolution, sur ce terrain pratique, eut l'instinct qu'il fallait compter avec cette religion qui était au fond de toute la civilisation moderne. Tenter de la détruire, comme l'avaient rêvé les philosophes du dix-huitième siècle, c'était à la fois tenter l'impossible et se créer des difficultés inextricables. A ce moment des héroïques revendications, les passions antireligieuses étaient si loin d'avoir pénétré dans les masses, que le premier mouvement des vainqueurs de la Bastille, le 14 juillet, fut de gravir processionnellement et pieusement la montagne Sainte-Geneviève, afin de mettre leur première conquête et toute l'œuvre révolutionnaire sous la protection de la patronne de Paris. Chez ces populations naïves, l'impatience de réformer les abus, aussi bien ceux du clergé que ceux de la société laïque, n'ébranlait pas leur vieille foi traditionnelle.

Aussi tous les vrais hommes d'État de la Constituante pensèrent-ils que le plus sage parti, c'était de tâcher de faire tourner l'Église en instrument de liberté, autant qu'elle avait été, dans les derniers siècles, entre les mains des princes, un instrument de despotisme. Mais comment s'y prendre pour mettre le clergé, jus-

que-là si hostile aux idées de progrès, à l'unisson de l'esprit nouveau? Comment dissiper en un jour les préventions invétérées des deux partis contraires? Comment substituer, sans s'aliéner le clergé, le principe de la liberté religieuse et de l'égalité civile des cultes au principe jusque-là incontesté de la religion de l'État? Comment enfin persuader à cette Église, objet de si vives attaques, qu'au fond il n'y avait rien d'antichrétien dans les tendances de la Révolution?

La difficulté était d'autant plus grande, que le premier acte de la Constituante, en supprimant l'ordre des évêques comme corps politique privilégié et en absorbant l'épiscopat dans la masse des députés de la nation, avait marqué au début le caractère radical de l'œuvre qu'elle était chargée d'accomplir. Puis, poussée à la fois par le génie même de la Révolution et par la nécessité de se procurer des ressources, l'assemblée avait si résolûment porté la main aux immunités temporelles du clergé et à ses richesses, qu'il eût fallu à l'épiscopat des vertus surhumaines pour voir un acte de justice providentielle dans cet immense dépouillement.

Sans doute l'histoire ne doit pas oublier que, dans la mémorable nuit du 4 août 1789, heure sublime où se montrèrent dans tout leur éclat les plus nobles instincts de la nature humaine, le clergé rivalisa avec la noblesse et le tiers de générosité et de dévoûment à la patrie. Ce

n'était pas assez de voter d'enthousiasme et d'un seul coup l'abolition de tous les droits féodaux. Il y eut parmi le clergé une émulation de sacrifices : l'un demande qu'on retourne à l'ancien droit canonique sur la pluralité des bénéfices; un autre veut qu'on abroge le droit d'annate de Rome sur les bénéfices vacants; plusieurs curés offrent de renoncer à leurs modestes bénéfices; un d'entre eux met au service de l'État son casuel.

Mais les causes de conflits étaient trop profondes pour que la lutte ne recommençât pas dès le lendemain. Dans la séance du 4 août, les dîmes ecclésiastiques avaient été frappées comme toutes les autres dîmes du royaume. Était-ce une suppression pure et simple, ou bien entendait-on indemniser les bénéficiaires dépouillés? Ici encore, l'esprit de renoncement l'emportant sur les intérêts égoïstes, l'archevêque de Paris appuya au nom du clergé l'avis de Mirabeau, et fit voter l'abolition pure et simple.

Le débat changea bientôt de caractère quand il fut question *des biens* du clergé. Les prélats auraient fait volontiers l'abandon d'une grande partie de leurs possessions territoriales pour sauver le reste; car ce qui leur répugnait le plus, c'était la position de salariés de l'État, qu'on entendait leur faire. Même l'abbé Grégoire, si favorable aux mesures révolutionnai-

res, sentit la gravité de cette dépossession absolue, et fit des efforts pour amener une transaction qui, en mettant au service de la nation une part considérable des domaines ecclésiastiques, laissât au clergé de quoi pourvoir aux frais indispensables du culte. Dès le 12 avril 1789, l'archevêque d'Aix offrit des ventes progressives faites par le clergé jusqu'à concurrence d'une somme de 600 millions. Il se trouva aussi, dans le côté gauche de l'assemblée, des membres animés d'un esprit sincère de conciliation, tels que Malouet, qui proposèrent de charger une commission ecclésiastique de préparer un plan de réforme, dans le but de réduire au strict nécessaire les bénéfices destinés tant à l'entretien du clergé séculier et régulier qu'à *la subsistance des pauvres;* tout le reste devant être appliqué aux besoins de l'État.

Dans les crises révolutionnaires, les moyens termes sont toujours emportés par l'inexorable logique des partis extrêmes. Ce n'était plus seulement l'abus de la propriété ecclésiastique qu'on voulait détruire, c'était le principe. On vota donc, le 2 novembre 1789, la motion de Mirabeau, ainsi conçue : « Tous les biens du clergé sont à la disposition de la nation, à la charge de pourvoir d'une manière convenable aux frais du culte, à l'entretien de ses ministres et au soulagement des pauvres, sous la surveillance et d'après les instructions des provinces. Selon

les dispositions à faire pour les ministres de la religion, il ne pourra être offert moins de 1,200 livres, non compris le logement et jardin en dépendant. » C'était une révolution radicale dans le régime temporel du clergé.

L'impatience où l'on était de traduire les théories en actes fit oublier tout ménagement quand il s'agit de mettre à exécution le décret du 2 novembre. Talleyrand fit décider que les scellés seraient apposés sur les chartriers contenant les titres ecclésiastiques, excepté ceux dont les curés étaient dépositaires, et qu'il serait fait un inventaire des meubles; puis, sans attendre l'avis des provinces, ainsi que l'avait réglé le décret du 2 novembre, l'Assemblée vota la vente immédiate, pour une somme de 400 millions, des biens du clergé, pris dans la catégorie ne produisant pas de revenus, tels que maisons et établissements ecclésiastiques des villes. Il ne restait plus, pour que l'œuvre de démolition fût complète, que la question des ordres religieux. Là surtout le but fut dépassé, bien que, dans la discussion, les vrais principes eussent été posés et applaudis. On ne se contenta pas de décréter, ce qui eût été de toute justice, que la loi civile cessait de sanctionner les vœux monastiques; on déclara les ordres religieux supprimés, du moins les congrégations d'hommes, avec interdiction d'en établir de nouveaux.

Ces mesures excessives, précédées de vio-

lentes discussions qui en aggravaient encore la portée, excitèrent jusqu'à l'exaspération les animosités déjà si vives entre les partis. On vit combien les esprits s'étaient aigris et combien les haines réciproques envenimées, quand s'ouvrirent les débats sur l'administration des biens déclarés inaliénables, mais restés encore dans les mains du clergé, et sur la mise à exécution du principe que les ministres du culte seraient salariés par l'État. En avril 1790, le clergé, se voyant poussé dans ses derniers retranchements, tenta un suprême effort; pour sauver sa position temporelle, il osa remettre en question le principe même de la liberté religieuse. Ce fut un membre de la gauche, le moine chartreux Dom Gerle, qui proposa que la religion catholique fût décrétée la religion de la nation et la seule autorisée. L'agitation extraordinaire que cette tentative jeta dans tout Paris montra bien que là était réellement le nœud de la Révolution. Ce fut une occasion pour la Constituante de confirmer ses précédentes déclarations sur la liberté religieuse.

Les passions se trouvant ainsi surexcitées par les luttes ardentes de cette première période qu'on peut appeler la période de démolition, où les plus légitimes réformes furent accompagnées de violences regrettables, on comprend combien étaient devenues difficiles les mesures conciliatrices quand il s'agit d'entreprendre

l'œuvre de reconstruction. Si envenimée pourtant que fût en ce moment la querelle entre l'épiscopat et ses adversaires, le parti révolutionnaire ne sentait pas moins la nécessité de tenir un grand compte du culte de l'immense majorité de la nation. Il était donc dans cette situation contradictoire de ne pouvoir se passer du concours d'une Église à laquelle il n'avait épargné aucun acte de défiance et même d'hostilité.

Au point où en étaient les choses, laisser l'harmonie entre la Révolution et l'Église s'opérer de soi-même, par la liberté, devait sembler le rêve le plus chimérique. Le clergé ne pouvait devenir un auxiliaire des idées nouvelles qu'après s'être réformé lui même, qu'après avoir rétabli dans son sein les institutions primitives propres à donner indépendance et dignité au clergé inférieur. Et que de temps ne faudrait-il pas pour que ce travail de régénération dans l'Église, puis l'œuvre sociale qui en devait être la conséquence, pussent produire quelques fruits? Les révolutionnaires étaient trop impatients pour attendre. Se figurant qu'on devait mettre autant de hâte à réédifier qu'on en avait mis à détruire, et se croyant d'ailleurs tout-puissants, parce que rien n'avait résisté à leurs premières tentatives, au lieu de se fier au temps et au bon vouloir des chefs de l'Église, ils prétendirent opérer eux-mêmes l'œuvre de rénovation reli-

gieuse; en d'autres termes, ils voulurent constituer l'Église au même titre qu'ils constituaient l'État.

Assurément il n'y avait dans l'intention de la plupart des auteurs de la constitution civile du clergé aucun acte d'hostilité contre l'unité catholique; et si l'on regarde avec impartialité les divers points réglés par cette loi réformatrice, on avouera qu'il n'y a rien de contraire à la doctrine de l'Église. Sous ce rapport, l'abbé Grégoire et les autres adhérents à l'Église constitutionnelle furent d'une bonne foi parfaite et même d'une orthodoxie irréprochable. Quant à ce qui concerne la discipline intérieure de l'Église, s'il s'introduisit dans la constitution civile quelques éléments de presbytérianisme, nous pensons qu'avec un peu d'esprit de conciliation, il eût été facile de les en écarter. Il eût été plus facile encore, croyons-nous, de ramener à de justes termes, la disposition qui appelait le peuple à l'élection des curés et des évêques; l'amendement de l'abbé Grégoire, qui n'admettait à cette élection que les catholiques, pouvait satisfaire les deux partis.

Mais en n'envisageant que la légitimité des réformes proposées, on oublia trop qu'il y avait là une question de compétence, c'est à dire la question capitale de la Révolution; car le grand problème qui s'agitait n'était-il pas celui de la liberté? Et la question de la liberté, qu'est-elle

autre chose, à sa racine, si ce n'est la question des droits de la conscience individuelle vis-à-vis des pouvoirs humains? On était donc arrivé, sans s'en douter, sur ce terrain où la politique rencontrait la religion, au nœud même du problème révolutionnaire. Les réformateurs, en tranchant cette question dans le sens de la *compétence civile*, méconnurent le principe essentiel de la Révolution, et par là commirent une faute capitale qui devait avoir les plus désastreuses conséquences.

Il faut dire, à leur excuse, que l'idée de la liberté était ce qu'il y avait de moins compris avant 1789. On ne concevait pas un autre régime que celui des religions d'État ou des religions nationales. Sur ce point, le *Contrat social* du philosophe J. J. Rousseau ne reposait pas sur un autre principe que *la Politique d'après l'Écriture sainte* du gallican Bossuet. D'ailleurs, pour ce qui est de l'immixtion du pouvoir civil dans les affaires religieuses, les précédents de la monarchie n'avaient que trop préparé les voies à la Révolution.

Depuis que François Ier, par son concordat avec Léon X, avait aboli la sage pragmatique sanction de saint Louis et de Charles VII, le roi s'était substitué au clergé pour la nomination des évêques et la collation des bénéfices. Sans doute, la question de la compétence n'était pas engagée là; car ces arrangements s'étaient

faits d'un commun accord entre les deux puissances, et le roi n'avait pas prétendu imposer ses nouveaux rapports avec l'Église de France, sans l'agrément du souverain pontife. Mais l'Assemblée constituante avait peine à comprendre comment on lui déniait le droit d'intervenir pour restaurer les règles de la primitive Église, dans l'intérêt même de l'indépendance et de la dignité du clergé, tandis qu'on n'avait pas contesté aux rois de France le droit d'intervenir pour déroger à ces règles primitives, au grand dommage de cette indépendance du ministère sacerdotal.

Trompés par ce déplorable côté des traditions gallicanes, trop nourris des doctrines des juristes de la monarchie au sujet des droits du pouvoir civil sur la discipline de l'Eglise et sur les biens du clergé, les novateurs n'hésitèrent pas. Ne pouvant attendre le concours volontaire d'un haut clergé opiniâtrément et aveuglément attaché à l'ancien régime, et encore moins celui de la cour romaine, ils espérèrent entraîner l'adhésion des uns et des autres, par la force même des choses, à des réformes résolûment et définitivement accomplies. Ce fut, avons-nous dit, une erreur capitale qui faussait le sens intime de la Révolution, sans triompher des résistances de l'épiscopat. Au lieu de vaincre leurs adversaires, ils centuplèrent leurs forces en leur fournissant un terrain où ils eurent à défendre,

non plus des priviléges temporels, mais le droit le plus sacré de tous, celui de la conscience. C'était ennoblir leur cause et affaiblir la Révolution.

Cependant les sages avis ne firent pas défaut. « Si vous voulez, dit l'archevêque d'Aix, sincèrement la réforme des abus, autorisez les assemblées des conciles provinciaux. Je vous adjure par la foi, par ce grand principe politique de la division des pouvoirs, qui répugne à ce que le pouvoir civil et la juridiction ecclésiastique soient confondus, je vous conjure au nom du Dieu de paix de rejeter toute innovation qui alarmerait les fidèles. *L'intention de la nation n'est pas de vous transformer en concile.* »

L'impatience des révolutionnaires s'accommodait mieux des théories des disciples de Rousseau, qui proclamaient la souveraineté populaire infaillible et impeccable. Cette omnipotence du pouvoir social fut sans détour formulée par Camus dans la séance du 1er juin 1790 : « L'Église, dit-il, est dans l'État, l'État n'est pas dans l'Église. Nous sommes une Convention nationale. *Nous avons assurément le pouvoir de changer la religion.* » Le vote de la constitution civile du clergé suivit de près ces paroles ; ce fut le 17 juin que fut adopté l'ensemble du projet. L'article 21 imposait le serment à la constitution civile.

Une immense protestation s'éleva du sein du

clergé. L'impulsion fut donnée par les évêques et la plupart des curés de l'Assemblée, qui publièrent collectivement une exposition de leurs principes. Ce manifeste fut approuvé par cent quatre évêques français, sept évêques qui possédaient en France des enclaves, et un grand nombre de curés. Alors s'engagea entre l'Assemblée et le clergé catholique cette lutte, à jamais déplorable, où, au nom de la liberté et d'une constitution qui avait pris pour base les droits de l'homme, furent foulés aux pieds les droits les plus sacrés de la conscience. Dans ce choc des passions surexcitées jusqu'au délire, les esprits les mieux faits pour comprendre la liberté semblèrent frappés de vertige. Mirabeau lui-même qui, le plus souvent, sut trouver les plus hautes et les plus lumineuses formules sur le rôle des pouvoirs humains vis-à-vis de la conscience, s'égara cette fois jusqu'à pousser l'Assemblée dans la voie des mesures iniques et violentes. Il soutint, en essayant même de l'aggraver, le projet de décret qui imposait aux ecclésiastiques le serment de *maintenir de tout leur pouvoir la constitution civile du clergé.*

Ce décret, voté le 27 novembre 1790, portait que les évêques et les curés qui manqueraient à leur serment seraient non seulement privés de leurs traitements et pensions, mais encore déchus des droits de citoyens français. Les ecclésiastiques, sommés de prêter serment à la tri-

bune, protestèrent, à l'exception de l'abbé Grégoire et de quelques curés. La sommation fut vainement renouvelée par un appel nominal. Ce fut le 4 janvier 1791 qu'eut lieu la séance solennelle où chaque prêtre député, interpellé personnellement, refusa de prêter serment.

Le clergé fut encouragé dans sa résistance par un bref du pape en date du 10 mars 1791. Le schisme était donc consommé, et ce schisme creusait un abîme de plus en plus profond entre l'Église et l'esprit de la Révolution. Sur cent trente et un évêques, quatre seulement acceptèrent la constitution civile du clergé : Loménie de Brienne, archevêque de Sens; Talleyrand-Périgord, évêque d'Autun; de Jarente, évêque d'Orléans; Savines, évêque de Viviers.

L'Assemblée, irritée de cette résistance, mit d'autant plus d'ardeur à organiser l'Église constitutionnelle; et imputant la persévérance des prêtres insermentés à une hostilité secrète et opiniâtre contre l'œuvre politique de 89, elle les frappa comme des citoyens factieux. Un grand nombre de prélats émigrèrent; quelques-uns firent cause commune avec les ennemis de leur pays, et furent le prétexte d'un redoublement de rigueurs envers les prêtres réfractaires qui n'avaient pas quitté la France.

§ 2. — L'Église en face de l'Assemblée législative et de la Convention.

Les deux autres assemblées révolutionnaires ne suivirent que trop cette voie ouverte par la Constituante. Elles épuisèrent les moyens de persécution. Un premier décret de la Législative, en date du 29 novembre 1791, ordonne que les ecclésiastiques non fonctionnaires devront prêter le serment civique dans les huit jours, sous peine de perdre les pensions votées par l'Assemblée nationale. Le veto du roi ne peut arrêter l'exécution de ce décret, au moins dans les départements; et l'Assemblée multiplie coup sur coup ses actes de rigueur contre le clergé réfractaire. Le 6 avril 1792, elle supprime les corps enseignants et interdit de porter le costume ecclésiastique; le 26 mai, elle condamne à la déportation tout ecclésiastique dénoncé au département par vingt citoyens, si le district donne un avis conforme.

Ce fut l'opposition du roi à ces mesures qui donna lieu à l'envahissement des Tuileries, le 20 juin 1792, puis à celui du 10 août, et enfin à l'arrestation de Louis XVI. Les persécutions contre les insermentés redoublèrent dans les départements; l'Assemblée législative renouvela ses décrets de proscription; et elle resta muette et immobile, pendant ces horribles jour-

nées de septembre, où les prêtres réfractaires furent les premières victimes des assassins.

Sous la Convention, la persécution religieuse ne s'arrêta pas un seul jour. En vertu d'un décret du 18 mars 1793, tout prêtre émigré ou déporté reparaissant en France devait être arrêté et exécuté dans les vingt-quatre heures. Les prêtres réfractaires furent entassés sur les pontons ou envoyés en masse à l'échafaud. Les mêmes cruautés, accompagnées d'outrages de tout genre, furent commises envers les religieuses. Mais alors la persécution prit de plus larges proportions : le tribunal révolutionnaire, créé par la Convention, eut à juger *tous les traîtres, conspirateurs et contre-révolutionnaires;* et la terreur, suivant le mot de Barrère, fût placée à l'ordre du jour.

Dans cette crise suprême, où la généreuse ardeur de la défense nationale s'alliait aux plus détestables passions, les haines antireligieuses ne pouvaient s'arrêter au culte catholique. Ce n'était pas assez de frapper les prêtres réfractaires; la proscription engloba bientôt le clergé constitutionnel. Et, au milieu des honteuses apostasies de quelques prêtres assermentés, l'Assemblée applaudit toutes les théories antireligieuses, depuis le froid et implacable déisme de Robespierre, jusqu'à l'athéisme puéril d'Anacharsis Clootz : « Quiconque, s'écria ce dernier, a la débilité de croire en Dieu, ne saurait avoir

la sagesse de croire au genre humain, le souverain unique. » Et Danton, pour que les actes suivissent ses paroles, disait : « Partout le peuple, dégagé des impulsions de la malveillance, reconnaît que quiconque veut s'interposer entre lui et la Divinité est un imposteur. *Partout on a demandé la déportation des prêtres fanatiques et rebelles.* »

Nous n'avons à raconter ici ni les ridicules cérémonies du culte de la Raison, ni les scènes odieuses qui l'accompagnèrent, ni les vaines tentatives qui furent faites pour effacer tout souvenir de l'ancien culte, comme la substitution d'un nouveau calendrier au calendrier grégorien et l'institution des fêtes du décadi. Nous avons voulu seulement rappeler, par la marche irrésistible de la Révolution, que dans l'esprit de la plupart des hommes d'action qui furent en ce moment les maîtres de la France, l'ennemi c'était surtout le prêtre, et le but qu'il fallait atteindre à tout prix, l'anéantissement du vieux culte traditionnel. La Révolution leur sembla donc accomplie, quand ils eurent consommé le divorce entre l'Église et la France nouvelle.

Si déplorables que soient ces aberrations qui ont légué aux générations suivantes des malentendus dont nous subissons encore les conséquences, l'histoire impartiale ne doit pas oublier de mettre en regard de la conduite des révolu-

tionnaires antichrétiens, la conduite non moins insensée de la cour pontificale. On est moins surpris des excès antireligieux de la Révolution, quand on voit Rome se faisant le foyer de la contre-révolution. Dès le 7 mars 1790, dans un consistoire secret, le pape Pie VI condamne l'Assemblée nationale pour avoir décrété la liberté de conscience; il s'indigne de ce que les non-catholiques ont été déclarés aptes à exercer toutes sortes de fonctions municipales, civiles ou militaires; il traite la liberté politique de vain fantôme, et déplore que le roi très chrétien, dont la puissance a été réduite, ne puisse plus désormais venger les droits de l'Église.

Nous ne doutons pas qu'au début, si la papauté eût montré dans ses rapports avec l'Assemblée nationale un esprit sincère de conciliation, et consenti à opérer de son plein gré les réformes légitimes, elle n'eût facilement épargné à la France le schisme de la constitution civile du clergé et ses funestes conséquences. Mais au lieu de prévenir ce malheur, elle fit tout pour exaspérer les esprits avides de liberté et de progrès. Et quand la constitution civile fut votée, non seulement elle encouragea les évêques à la résistance, mais elle condamna en même temps les plus précieuses conquêtes de la Révolution.

Dans le bref du 10 mars 1791, adressé aux évêques de l'assemblée française, le pape blâme

la Constituante d'avoir établi « comme un droit de l'homme en société, cette liberté absolue, qui non seulement assure le droit de n'être pas inquiété pour ses opinions religieuses, mais qui accorde encore cette licence de penser, de dire, d'écrire et même de faire imprimer impunément en matière de religion tout ce que peut suggérer l'imagination la plus déréglée : droit monstrueux, qui paraît cependant à l'assemblée résulter de l'égalité et de la liberté naturelles à tous les hommes. » Et plus loin le bref ajoute : « Cette égalité, cette liberté si vantées, ne sont pour l'homme, dès le moment de sa naissance, que des chimères et des mots vides de sens. »

Assurément ces anathèmes, contenus dans la plupart des actes pontificaux de cette époque, sont loin de présenter les caractères de véritables définitions doctrinales ; mais l'ensemble de ces monuments du saint-siége ne laisse aucun doute sur l'esprit d'hostilité dont il était animé contre les tendances libérales du siècle. Quand Loménie de Brienne, l'un des évêques constitutionnels, se démit de ses fonctions de cardinal, Pie VI, dans sa réponse, faite en consistoire secret le 26 septembre 1791, lui reprocha surtout d'avoir, comme ministre, assuré la tolérance aux protestants, et restauré en partie l'édit de Nantes.

Et l'attitude de la cour pontificale ne répondait que trop à ses paroles. Il était manifeste

que les grandes puissances liguées contre la Révolution recevaient de Rome des encouragements. Autour de la papauté temporelle se groupaient tous les intérêts monarchiques de la vieille Europe.

Ainsi, à Rome, le chef du monde chrétien réprouvant avec une sorte d'horreur la Révolution; au centre du mouvement révolutionnaire, des patriotes égarés croyant annoncer l'esprit nouveau par des fureurs antireligieuses; n'y avait-il pas de quoi troubler les consciences les plus droites, et accréditer pour de longues années ce préjugé que l'Église et la Révolution sont irréconciliables?

Cette attitude également violente de la cour pontificale et des principaux révolutionnaires fut d'autant plus déplorable, qu'elle n'était l'expression ni du sentiment populaire ni des tendances de l'immense majorité du clergé, y compris les évêques eux-mêmes. Ceux-ci, tout en envoyant au pape leur adhésion à son opinion sur la constitution civile du clergé, firent leurs réserves sur les doctrines politiques du saint-siége, et déclarèrent qu'ils acceptaient pleinement les grands principes de liberté et d'égalité qui servaient de base à la nouvelle constitution française. Et cette réponse, qu'un écrivain protestant (1) n'hésite pas à déclarer admirable, se

(1) Ed. de Présensé, *L'Église et la Révolution franç.*, pag. 167.

terminait par des conseils de la plus haute sagesse, au sujet de la mission du saint-siége, en présence des graves événements qui s'accomplissaient.

L'année suivante, au commencement de 1792, le clergé insermenté fit une démonstration non moins significative dans un écrit ayant pour titre *Nouveau Rapport au roi.* « Vous nous accusez, y est-il dit, d'être les auteurs de tous les genres de troubles qui agitent le royaume; vous nous accusez du défaut de paiement des impôts, de la résistance des peuples à la libre circulation des grains; vous nous accusez d'être d'intelligence avec l'ennemi de la patrie, d'appeler la guerre de tous nos vœux. Comment se fait-il que sur tant de prêtres accusés *vous n'en ayez pu trouver un seul coupable?* Et cependant certes la surveillance hostile de cinquante mille corps administratifs aidés de plus de dix mille clubs aurait bien suffi pour découvrir ces complots s'ils existaient. Nous déclarons à Votre Majesté que nous sommes soumis à toutes les autorités publiques, et qu'à l'exemple de Jésus-Christ nous mettons au nombre de nos devoirs d'acquitter nos impôts. Nous déclarons que les plus constants et les plus ardents de nos vœux ont pour objet le retour de la paix dans l'Église et dans l'Etat. Toute notre résistance se borne à croire formellement que le culte constitutionnel n'est pas le culte catholique et à enseigner

qu'il ne l'est pas. *Ce seul point excepté, nous sommes intacts dans notre soumission à l'ordre civil*, et dès lors nous sommes innocents non seulement aux yeux de Dieu, mais aux yeux mêmes de la loi (1). »

Ce respect, quelquefois sympathique, des institutions nouvelles, joint à l'inébranlable attachement au culte antique, se montrait plus manifeste encore dans les populations catholiques, soit de Paris soit des provinces. Les catholiques de Paris, tout en réclamant contre les mesures qui les gênaient dans le libre exercice de leur culte, protestaient de leur amour de la paix et de leur soumission à la loi commune. Dans les départements, les commissaires de l'Assemblée nationale furent frappés de la modération et même des sentiments patriotiques des paysans qu'on avait dit si hostiles aux nouvelles institutions. Leur obéissance aux lois était absolue, pourvu qu'on leur laissât leur liberté religieuse. « Ces mêmes hommes, disaient Gensonné et Gallois dans leur rapport, qu'on nous avait peints comme des furieux, sourds à toute espèce de raison, nous ont quittés l'âme remplie de paix et de bonheur, lorsque nous leur avons fait entendre qu'il était dans les principes de la constitution nouvelle de respecter la liberté des consciences. »

(1) *Histoire de l'Église de France sous la Révolution*, par l'abbé JAGER, t. III, pag. 109.

Même dans cette Vendée, si animée, croyait-on, de l'esprit de faction, et dont les émigrés surent faire ensuite leur principal moyen de résistance, les commissaires trouvèrent des populations, aussi pacifiquement soumises au nouveau régime politique, que naïves dans leur foi religieuse : « Ce peuple, disait leur rapport, éloigné du centre commun de toutes les résistances, disposé par son caractère naturel à l'amour de la paix, au sentiment de l'ordre, au respect de la loi, recueillait les bénéfices de la Révolution sans en éprouver les orages. Rien n'était donc plus facile que de le rattacher à la constitution, si on eût respecté sa foi religieuse très vive et très tenace. Sa religion est devenue pour lui la plus forte, et, pour ainsi dire, l'unique habitude morale de sa vie. »

Après ce témoignage non équivoque d'un des chefs de la Gironde, il ne faut pas s'étonner d'entendre l'archevêque d'Aix s'écrier à propos de la loi de déportation du 26 mai 1792 : « Quel est le crime de ces cinquante mille Français qu'on s'apprête à bannir? Celui de leur religion. Leur crime est de ne vouloir pas faire un parjure. Il s'agit ici de conscience. On ne lui commande pas. »

La liberté de conscience trouva aussi des défenseurs parmi les hommes les plus sincèrement dévoués à la Révolution de 89. Le directoire du département de la Seine, dont la plupart des

membres avaient fait partie de l'Assemblée constituante, protesta en toute occasion contre les mesures qui portaient atteinte aux droits religieux des citoyens. Il fit entendre particulièrement un généreux langage au sujet du décret du 29 novembre 1791, qui imposait le serment à la constitution civile du clergé; cette petition, qui respire d'ailleurs le plus pur patriotisme, contenait ces belles paroles : « Un siècle entier de philosophie n'aurait-il donc servi qu'à nous ramener à l'intolérance du seizième siècle par les routes mêmes de la liberté? Puisque aucune religion n'est une loi, qu'aucune religion ne soit un crime. »

Le ministre de l'intérieur, Cahier Gerville, combattit non moins énergiquement les lois de proscription dans un rapport du 18 février 1792 : « Qu'importe, dit-il, à l'État qu'un citoyen aille à la messe ou n'y aille point? Tout ce que peut faire une bonne constitution, c'est de favoriser toutes les religions sans en distinguer aucune. » Et plus loin : « L'intérêt des prêtres ne doit entrer pour rien dans les combinaisons du législateur. La patrie attend une loi juste qui puisse entrer dans le code des peuples libres et qui dispense de prononcer ces mots : *prêtres et religion.* »

Quelques mois plus tard, Lafayette, profondément affligé des attentats qui se multipliaient contre les prêtres insermentés et leurs adhérents, fit, de son camp, auprès de l'assemblée

une noble tentative en faveur de la liberté religieuse.

Indépendamment de ces intelligentes démonstrations dans les hautes régions du monde officiel et du corps épiscopal, des faits nombreux prouvèrent que le peuple de Paris, si enthousiaste de sa grande révolution et disposé à réformer tous les abus que le fanatisme et l'intolérance avaient introduits dans le culte national, tenait pourtant par de profondes racines à ses vieilles traditions religieuses. Tant qu'il crut qu'on n'en voulait qu'aux abus, il laissa faire, et même il mêla sa voix aux sarcasmes des écrivains et des orateurs contre le clergé; mais quand la fureur de détruire en vint jusqu'à s'attaquer à ses fêtes antiques, pieux usages de la famille chrétienne, il se sentit atteint dans ses plus chères croyances.

En décembre 1792, la *commune* de Paris ayant défendu par un arrêté qu'on célébrât la fête de Minuit, un grand nombre de sections protestèrent avec éclat; et l'opposition fut si vive dans les quartiers populaires, qu'il fallut offrir une prime à quiconque s'abstiendrait d'assister à cette messe de minuit. L'indignation du peuple fut plus grande encore à propos de la fête des Rois, et on eut peine à empêcher qu'il ne s'ensuivît de graves désordres. Quand vint la fête de sainte Geneviève, la population se porta en foule immense dans l'église, comme pour

protester contre la violente intolérance de la *commune*.

Que d'éléments pour une grande et définitive pacification sur le terrain de la liberté, n'y avait-il pas, même au milieu des orages de la révolution, dans cette France fidèle à son passé religieux en même temps qu'avide de tous les progrès sociaux, que d'éléments de pacification, si les maîtres des événements et les chefs de l'Église avaient su comprendre le sens essentiellement libéral de l'Évangile! Mais des deux côtés on semblait frappé de vertige.

Cependant, ces violences antireligieuses, ces attentats contre la liberté, ces proscriptions frappant tout citoyen fidèle à ses croyances, étaient trop contraires aux principes proclamés par la Constituante et à l'esprit même de la Révolution, pour qu'on osât les commettre sans détour. Même pendant la lamentable période des persécutions systématisées, la Convention ne cessa pas de rendre théoriquement hommage au droit de la conscience. Quand la commune de Paris prétendit proscrire, par un arrêté de novembre 1794, tous autres cultes que celui de la raison, la Convention intervint pour défendre toutes violences ou menaces contraires à la liberté des cultes. Il est vrai qu'elle exceptait comme factieux tout le clergé réfractaire. Et la loi des suspects atteignait ainsi ceux qu'auraient sauvés les principes du droit public. La réac-

tion de thermidor ne put pas même arrêter en fait les persécutions contre les prêtres, qui durèrent une année encore; de sorte que Grégoire put s'écrier dans un courageux et admirable discours qui eut un immense retentissement : « La liberté des cultes n'est que dans les décrets et la persécution dans toute la France. »

Cette justice de la loi, quoique stérile un moment, n'en était pas moins la conscience latente de la Révolution; et l'heure allait venir où la Convention elle-même consacrerait les vrais principes de la liberté religieuse, dans une nouvelle constitution, qui devait être comme son testament politique. Dès le 20 septembre 1794, la Convention avait décrété, sur la proposition de Cambon, la suppression du budget des cultes; les débats qui précédèrent ce vote prouvèrent que ce n'était pas là seulement une mesure financière, mais un acheminement vers la séparation de l'Église et de l'État, malgré les nouvelles rigueurs que l'assemblée exerça encore contre les prêtres réfractaires rentrés en France.

De plus en plus on sentait le besoin de ramener la loi à l'esprit de liberté qui avait inspiré le mouvement de 89. Mais la haine du catholicisme, et même du christianisme, était si exaltée et si profonde chez la plupart des chefs de la Révolution, que les propositions libérales ne pouvaient avoir quelque crédit dans l'assemblée, qu'à la condition d'être accompa-

gnées d'outrages contre l'ancien culte et ses ministres. Cet état des esprits donne une physionomie aussi bizarre qu'affligeante à tous les débats de cette époque : à côté des plus belles théories sur les droits et la dignité de la conscience, et dans les mêmes bouches, la plus implacable intolérance envers tout ce qui rappelait les vieilles pratiques religieuses.

Cet étrange contraste se retrouve dans tous les monuments de ce temps-là; mais nulle part il ne se montre en traits plus saisissants que dans les travaux qui préparèrent et dans les actes qui suivirent la fameuse loi du 3 ventôse an III (21 février 1795) qui établissait la séparation de l'Église et de l'État. Le rapport présenté par Boissy d'Anglas au nom des comités réunis de salut public, de sûreté générale et de législation, exprimait en un langage élevé les théories les plus libérales, tout en présentant le plus sombre tableau de la religion du Christ, à ses yeux, source de tant de maux. Il ne faut donc pas s'étonner que cette loi, si radicalement libérale en principe, contînt de nombreuses restrictions à l'égard du culte public de cette religion que l'on considérait comme antisociale.

La Constitution de l'an III (17 août 1795), plus explicite encore et plus complète que la loi du 3 ventôse, ne fit nullement cesser cette contradiction ; après y avoir inscrit ce principe que « tout homme est libre dans l'exercice de son

culte » et déclaré que « la république ne salarie aucun culte », la Convention, bien loin d'abolir, pour être logique, les lois de proscription contre les prêtres, se crut obligée de les renouveler. On eût dit que cette mémorable assemblée aurait craint, qu'à défaut de ce dernier coup porté au catholicisme, sa constitution, au fond si libérale, ne pût être considérée comme un hommage, tardif mais non équivoque, à ce culte qu'elle avait tant persécuté.

Quelles que fussent les intentions des auteurs de la loi du 3 ventôse et de la Constitution de l'an III, la liberté religieuse n'en était pas moins, dans l'œuvre par eux édifiée, l'une des bases principales du droit nouveau. A l'instant même, ce régime porta ses fruits. Malgré les obstacles qui subsistaient encore et le mauvais vouloir des agents de l'autorité, il se fit soudain un prodigieux réveil du sentiment religieux dans toute la France. A Paris surtout ce mouvement fut une véritable explosion de la foi, qu'on avait crue anéantie parce que la violence la tenait muette. Les fidèles accoururent en foule dans les églises. Partout le culte fut rétabli. L'Église constitutionnelle et le clergé insermenté rivalisèrent de zèle pour seconder cette renaissance. Et la liberté, si merveilleusement réparatrice, eut d'éloquents défenseurs dans la nouvelle assemblée des Cinq-Cents. Après de beaux débats, auxquels prirent part Camille Jordan et

Royer-Collard, un vote presque unanime mit un terme à la déportation des prêtres insermentés.

Ces manifestations religieuses n'étaient pourtant pas sans danger; car les passions les plus violentes grondaient encore autour des temples; et la majorité du Directoire, qui persistait à rêver la ruine du catholicisme, faisait tous ses efforts pour entraver l'exercice du culte. Tandis que ses lettres au général Bonaparte, en Italie, montraient sans détour sa volonté de détruire la papauté et l'Église romaine, ses instructions à ses agents de l'intérieur étaient plus significatives encore. « Désolez leur patience, y lisait-on; enveloppez-les de votre surveillance; qu'elle les inquiète le jour et les trouble la nuit. »

Et cette vitalité indomptable du sentiment religieux que rien ne pouvait déraciner, ne fut pas le moindre des motifs qui poussèrent la majorité du Directoire au coup d'État du 8 fructidor an V. Les lois contre les émigrés et les prêtres furent remises en vigueur; environ deux cents prêtres furent au nombre des personnes déportées à Sinnamari. La persécution recommença comme aux plus mauvais jours; et le conseil des Cinq-Cents entendit de nouveau des discours animés de la plus odieuse intolérance.

Mais l'empressement enthousiaste des populations à profiter du régime libéral de l'an III, avait montré d'une manière trop éclatante l'im-

mense place qu'occupaient les croyances chrétiennes dans l'esprit de la France, pour qu'il fût possible désormais d'en empêcher la manifestation. La tentative du Directoire, après fructidor, fut donc aussi impuissante qu'elle était inique. A travers tous les genres de persécution, le clergé romain et le clergé constitutionnel poursuivirent avec courage l'œuvre de la restauration religieuse.

CHAPITRE II

L'ÉGLISE EN FACE DU CONSULAT ET DE L'EMPIRE

Le premier consul, avec l'instinct de l'homme d'État, comprit que tout pouvoir sérieux devait tenir un grand compte de ce besoin religieux des populations. Aussi son premier soin fut-il de rassurer les croyants par des mesures libérales. Le serment à la constitution civile du clergé fut remplacé par un simple engagement de fidélité à la constitution; et l'arrêté du 3 prairial, qui rouvrait les temples au culte chrétien, fut remis en vigueur.

Cttte faveur marquée du premier consul envers cette Église si longtemps persécutée par la Révolution a fait illusion sur la part qui revient à Bonaparte dans ce mouvement de renaissance religieuse à la fin du dix-neuvième siècle, et sur

lès vrais sentiments qui animaient l'auteur de l'attentat du 18 brumaire. Les courtisans lui ont fait honneur d'un mouvement, commencé déjà depuis quelques années, et qu'il sut faire tourner au profit de son ambition. En répétant ce mot : c'est le premier consul qui a relevé les autels, ou a oublié la loi de nivôse et la constitution de l'an III, qui avaient fondé le vrai régime de la liberté, et que Bonaparte se serait contenté de maintenir s'il eût eu des intentions désintéressées et vraiment libérales ; on a oublié les doctrines et les actes du conseil des Cinq-Cents et de la minorité du Directoire ; on a oublié enfin que le prétendu protecteur de la religion était ce politique arriéré qui, à la place de la liberté qu'il trouvait inscrite dans la loi et réalisée dans les faits, préparait cette œuvre de réaction qui s'est appelée le concordat de l'an IX.

Dès que les deux puissances, le chef de l'État et le chef de l'Église, se trouvèrent en présence pour régler les bases d'une réconciliation de la religion et de la société civile, on vit se redresser tous les préjugés d'autrefois. On eût dit que la Révolution était une parenthèse. Pour ce qui est de la liberté, ni d'une part ni de l'autre on n'avait rien appris. Cette réconciliation si désirable du christianisme et de la France nouvelle, c'était dans l'opinion et dans les mœurs qu'il fallait l'accomplir, et par la liberté. Le régime de la constitution de l'an III

la rendait facile. On aima mieux la chercher dans les traditions monarchiques de l'Eglise gallicane.

Ce fut un immense malheur, car c'était se replacer dans cette voie des alliances politico-religieuses qui avaient fait de la religion un instrument de réaction et de despotisme. C'est que ni le chef de l'État ni le chef de l'Église n'étaient dans des conditions de haute impartialité : le premier était dominé par des considérations personnelles ; le second portait en lui l'héritage des traditions de la cour romaine. Le premier, monarque déjà par la pensée, voulait souder l'autel au trône ; il lui fallait un clergé complaisant plutôt qu'un clergé libre : « Vous verrez, disait-il, quel parti je saurai tirer des prêtres (1). » Selon la pittoresque expression de Lafayette, la grande hâte que mit Bonaparte à conclure le concordat, vint du désir qu'il avait « de se faire casser la petite fiole sur la tête (2). » Le second voulait surtout reconquérir les États temporels du saint-siége, et reprendre son rôle antilibéral au milieu des trônes de la vieille Europe.

Il fallut donc se faire des concessions réciproques, et toutes ces concessions furent au préjudice de la liberté. Des deux côtés le but fut

(1) *Mémoires de Bourienne*, t. V, pag. 233.
(2) *Ibid.*, pag. 62.

atteint : le saint-siége fut réintégré dans ses possessions temporelles, et le nouveau César fut sacré par les mains du pape.

Les vrais amis de la liberté ne se firent pas illusion, quand s'accomplit ce dernier pacte entre le sacerdoce et l'empire. Lafayette fit une tentative pour dissuader le premier consul de toute adoption d'une religion officielle; le système américain lui paraissait la seule rationnelle; et tout prouve que l'opinion publique, en ce moment, eût préféré la liberté religieuse pure et simple à une alliance quelconque entre l'Église et l'État. « A l'époque de l'avénement de Bonaparte, les partisans les plus sincères du catholicisme, après avoir été aussi longtemps victimes de l'inquisition politique, n'aspiraient qu'à une parfaite liberté religieuse. Le vœu général de la nation se bornait à ce que toute persécution cessât désormais à l'égard des prêtres, et qu'on n'exigeât plus d'eux aucune espèce de serment, enfin que l'autorité ne se mêlat en rien des opinions religieuses de personne. Ainsi donc le gouvernement consulaire eût contenté l'opinion en maintenant en France la tolérance, telle qu'elle existe en Amérique. Mais le premier consul savait que si le clergé reprenait une consistance politique, son influence ne pourrait seconder que les intérêts du despotisme. (1). »

(1) Mme DE STAEL, *Considérations sur la Révolution française*, t. II, pag. 273.

C'est pour nous une vérité historique hors de doute que le concordat, dans l'intention des deux puissances contractantes, fut une coalition contre la liberté; attentat d'autant plus déplorable, que tout semblait annoncer une prochaine et facile réconciliation entre le catholicisme et la France nouvelle. Quand l'Europe libérale vit la papauté, non seulement tout subordonner à la restauration de sa souveraineté temporelle, mais s'efforcer avec une obstination singulière de rétablir dans la France de 89 le principe de la religion de l'État, ou à défaut de ce principe, de s'assurer du moins tous les avantages d'une religion officielle; quand elle la vit se résigner, pour prix d'un budget officiel, à servir d'instrument de domination entre les mains d'un ambitieux, elle commença à croire à un vice incurable dans l'institution même du catholicisme.

La papauté fut la première à subir les effets de cette dangereuse alliance. Les articles organiques suivirent de près le concordat. Cette loi du 18 germinal, qu'on a appelée avec raison un chef-d'œuvre de despotisme administratif, et contre laquelle le saint-siége n'a cessé de protester, était bien la réalisation de la pensée exprimée par le rapporteur Siméon devant le Tribunat: « L'Assemblée constituante, disait-il, avait reconnu avec raison que la religion était un des plus anciens et des plus puissants moyens

de gouverner. Il fallait *la mettre, plus qu'elle ne l'était, sous la main du gouvernement*. Son seul tort fut de ne pas se concilier avec le pape. Les ministres de tous les cultes *seront soumis à l'influence du gouvernement* qui les choisit ou les approuve, auquel ils se lient par les promesses les plus solennelles, et qui les tient *dans sa dépendance* par leurs salaires. »

Après un pareil avœu, on ne trouvera rien d'exagéré dans ce jugement d'un pasteur protestant de Nîmes, Samuel Vincent : « Par la loi du 18 germinal, les religions cessent d'exister par elles-mêmes et pour elles-mêmes ; elles font corps avec le gouvernement ; elles deviennent un objet d'administration. »

Les faits du reste dépassèrent toute prévision. Napoléon put se flatter d'avoir à ses ordres le clergé le plus servile et le plus courtisan. Les évêques épuisèrent toutes les formules de l'adulation pour exalter le nouveau Cyrus ; et ces formules se retrouvent jusque dans un catéchisme impérial, subrepticement préparé à l'insu de Rome par Portalis, de concert avec le légat, cardinal Caprara (1).

Dans son fameux catéchisme de Meaux, Bos-

(1) Voir dans le remarquable ouvrage de M. d'Haussonville, l'*Eglise romaine et le Premier Empire*, les curieux détails de l'enfantement de ce catéchisme officiel, si différent, quant aux devoirs compris sous le 4e commandement, du catéchisme en usage dans tout le cours de la monarchie française.

suet, sous le roi omnipotent, s'était borné à cette formule digne et laconique : « D. Que nous prescrit encore le quatrième commandement? R. De respecter tous supérieurs, pasteurs, rois, magistrats et autres. »

Les courtisans de l'empereur voulurent lier les consciences par des devoirs personnels envers Napoléon et sa dynastie. Ne pouvant aller jusqu'à ériger en *dogme de l'Église*, selon le vœu du nouveau monarque, « la soumission au gouvernement de la France », on y suppléa par tout un chapitre où étaient énumérées avec complaisance les marques de la protection et de la consécration divines envers Napoléon et sa famille (1).

Mais, au gré de l'empereur, ce n'était pas encore assez; habitué à se voir obéir au moindre

(1) *Catéchisme à l'usage de toutes les églises de l'empire français*, 1810, leçon VII; sous le 4e commandement : « Tes père et mère honoreras, » après avoir énuméré les devoirs dont les Français sont tenus envers l'empereur Napoléon Ier, le catéchisme continue : « D. Pourquoi sommes-nous tenus de tous ces devoirs envers notre empereur? R. C'est, premièrement, parce que Dieu, qui crée les empires et les distribue selon sa volonté, en comblant notre empereur de dons, soit dans la paix soit dans la guerre, l'a établi notre souverain, l'a rendu le ministre de sa puissance *et son image sur la terre; honorer et servir notre empereur est donc honorer et servir Dieu lui-même.* — D. N'y a-t-il pas des motifs particuliers qui doivent plus fortement nous attacher à Napoléon Ier, notre empereur? R. Oui, car il est celui que Dieu a suscité dans les circonstances difficiles pour rétablir le culte public de la religion sainte de nos pères, et pour en être le

signe, toute résistance lui semblait une criminelle audace, digne de toute sa colère; en sorte que les conflits qui s'élevèrent sous son règne, entre l'État et le saint-siége, prirent un caractère de violence qu'on avait rarement vu à ce degré. Les occasions ne tardèrent pas à se présenter.

Un mariage ayant été contracté avec une Américaine d'une naissance vulgaire par Jérôme Bonaparte, le plus jeune frère de Napoléon, celui-ci crut qu'il n'avait qu'à faire connaître au saint-siége le mécontement que lui causait cette union, pour en obtenir sur-le-champ l'annulation. Mais Pie VII, ne trouvant pas de cause légitime de nullité, fut inébranlable. Déjà profondément irrité par cette résistance, Napoléon

protecteur. Il a ramené et conservé l'ordre public par sa sagesse profonde et active; il défend l'État par son bras puissant; il est devenu l'oint du Seigneur par la consécration qu'il a reçue du souverain pontife, chef de l'Église universelle. — D. Que doit-on penser de ceux qui manqueraient à leur devoir envers notre empereur? R. Selon l'apôtre saint Paul, ils résisteraient à l'ordre établi de Dieu même, *et se rendraient dignes de la damnation éternelle.* — D. Les devoirs dont nous sommes tenus envers notre empereur nous lieront-ils également envers ses successeurs légitimes dans l'ordre établi par les constitutions de l'empire? R. Oui, sans doute; car nous lisons dans la sainte Ecriture, que Dieu, Seigneur du ciel et de la terre, par une disposition de sa volonté suprême et par sa providence, *donne les empires, non seulement à une personne en particulier, mais aussi à sa famille.* » (Pag. 75, 76, 77.)

laissa éclater sa colère quand le pape, restant sourd à toutes ses instances, refusa d'accorder au royaume d'Italie un concordat semblable à celui qu'il avait conclu pour la France.

Ce premier choc entre les deux puissances dut montrer aux plus aveugles quelle faute on avait commise en les rapprochant. On en vint aussitôt aux moyens extrêmes : de la part du saint-siége, refus des bulles aux nouveaux évêques, menaces d'excommunication; de la part de l'empereur, paroles hautaines et non moins menaçantes : « M'excommunier! Pense-t-il alors que les armes tomberont des mains de mes soldats? »

On sait que dans la suite l'empereur usa largement de ces armes matérielles, dont il avait menacé le souverain pontife. Dès 1806, il s'était emparé des principautés pontificales de Bénévent et de Ponte-Corvo, pour les donner à Talleyrand et à Bernadotte. En 1808, il fit occuper Rome par ses troupes, et détacha plusieurs provinces de l'État ecclésiastique, pour les annexer au royaume d'Italie; puis, pour toute réponse à la bulle d'excommunication lancée par le pape, il réunit Rome à son empire, et fit enlever Pie VII, qui subit, avec autant de résignation que de fermeté, une captivité de quatre années, odieusement traîné de sa capitale à Florence, à Grenoble et à Savone, et enfin de Savone à Fontainebleau.

Cette alliance, contractée en vue de la restitution du domaine temporel, aboutissait à une nouvelle et plus complète dépossession ! Et comme pour joindre la dérision à la violence, le ministre de l'intérieur, M. de Montalivet, rendant compte au Corps législatif de ces graves événements, prononçait ces paroles, si étranges dans la bouche d'un représentant de l'empereur : « Personne n'ignore les maux que la souveraineté temporelle des papes a causés à la religion. Sans elle la moitié de l'Europe ne serait pas séparée de l'Église catholique. Il n'y avait qu'un seul moyen de la soustraire à jamais à de si grands dangers, et concilier les intérêts de l'État et ceux de la religion : il fallait que le successeur de saint Pierre fût pasteur comme saint Pierre; qu'uniquement occupé du salut des âmes et des intérêts spirituels, il cessât d'être agité par des idées mondaines, par des prétentions de souveraineté, par des discussions de limites de territoires, de provinces. *C'est donc un bienfait d'avoir séparé la religion de ce qui lui était étranger, et de l'avoir replacée dans son état de pureté évangélique.* »

Des persécutions dans l'intérieur de l'Empire accompagnèrent ces violences envers la personne du chef de l'Église. Durant le règne de Napoléon, plus de cinq cents prêtres furent mis en prison sans jugement. Les croyants comprendront-ils enfin ce que vaut la prétendue

protection des princes envers la religion? Et les princes comprendront-ils combien est vaine la tentative de peser sur cette force incompressible qui est au fond des consciences, et qui, malgré l'avilissement de quelques prêtres serviles, finit toujours par se redresser, pour la confusion et la ruine de ceux qui en ont voulu faire l'instrument de leur ambition?

L'histoire a recueilli de précieux aveux. Napoléon, las de ces luttes, vaincu, lui tout-puissant, par un pontife désarmé, répétait en 1811 : « On ne recueille que ce que l'on a semé ; *le concordat est la plus grande faute de ma vie* (1). » Non moins significatives sont les paroles d'un des plus illustres conseillers de la cour pontificale, le cardinal Pacca : « Quelque douloureuse que fût la perte des États du saint-siége, je croyais que le Seigneur pouvait en retirer un grand bien pour son Église; je pensais que la chute de la puissance temporelle des papes *détruirait ou affaiblirait du moins cette jalousie et cette antipathie aveugle qui existent presque partout contre le clergé et la cour de Rome*, et que les souverains pontifes, délivrés du pesant fardeau des affaires temporelles, consacreraient désormais tous leurs soins au bien spirituel de leur troupeau » (2).

(1) De Pradt. *Les Quatre Concordats*, t. II, pag. 499.

(2) *Mémoires du cardinal* Pacca, t. I, pag. 22 et 23, édit. de Lyon de 1832, traduite sur la 3e édit. italienne.

CHAPITRE III

L'ÉGLISE EN FACE DE LA RESTAURATION

Cette grande épreuve et cet avertissement laissé par les principaux acteurs dans ces événements mémorables, furent perdus pour la génération suivante. Les mêmes fautes furent commises sous la Restauration, les mêmes conflits s'ensuivirent, et l'on vit renaître cette antipathie presque générale de l'opinion contre le clergé et la cour romaine, qu'avait signalée le cardinal Pacca.

La restauration de la monarchie en France fut considérée par le parti triomphant comme la restauration de tout le passé. Le clergé se retrouvait sur son propre terrain ; de sorte que, croyant n'avoir plus rien à ménager, il reprit ses prétentions les plus exorbitantes d'autrefois, et il combattit partout l'esprit de liberté et de démocratie.

Cependant il put se convaincre, dès le premier jour, qu'entre toutes les conquêtes de la Révolution, il en était une, la liberté des cultes, qu'il n'était plus possible de faire rayer de la constitution du pays ; l'opinion publique s'y était tellement attachée, que les princes restaurés furent eux-mêmes obligés de la respecter. Le saint-

siége eut beau réclamer, ce principe passa des constitutions antérieures dans la Charte de 1814. Il sut obtenir, il est vrai, une immense compensation, car à côté du principe de la liberté des cultes, il fit inscrire le principe contradictoire de la religion de l'État. S'appuyant sur cet article, le parti clérical se mit immédiatement à l'œuvre pour tâcher de reprendre en détail tout ce qu'il n'avait pu se faire rendre en masse; tandis que le parti libéral, pour résister à ces prétentions, s'appuyait, avec une logique non moins rigoureuse, sur l'article qui consacrait la liberté.

Toute l'histoire de la Restauration peut se résumer dans la lutte qui s'engagea entre les deux partis, afin de tirer les conséquences, l'un du principe de la liberté religieuse, l'autre du principe de la religion de l'État; lutte étrange, où il se trouvait qu'au point de vue de la lettre de la loi, tout le monde avait raison et tort à la fois.

Mais les défenseurs de la liberté étaient soutenus par l'opinion, autant que par le droit supérieur pour le triomphe duquel s'était fait le mouvement de 89; et l'obstination que mit le parti contraire à remonter l'irrésistible courant des idées nouvelles, lui attira une impopularité qui devint bientôt une antipathie profonde, et qui entraîna la ruine de la maison de Bourbon.

La première tentative qui montra l'impatience du parti clérical fût faite au sujet de l'observa-

tion des dimanches. En vain des voix éloquentes invoquèrent-elles la liberté promise par la Charte; l'esprit d'intolérance triompha, et les dissidents durent se courber sous la loi du 18 novembre 1814, qui imposait l'observation des fêtes légales. Puis vint la fameuse loi du sacrilége, malgré les courageux efforts qui furent faits dans les Chambres pour empêcher cette énormité, et la vive émotion que ces débats causèrent dans le pays.

Encouragée par ces premiers succès, l'audace des réactionnaires n'eut plus de bornes. Ce ne fut pas assez de transporter les pompes du culte hors de l'enceinte du temple, en vertu du privilége accordé à la religion officielle; au mépris de la liberté promise aux dissidents, on traduisit en justice tout citoyen qui s'était abstenu de poser des tentures sur le passage des processions; témoin le célèbre procès où M. Odilon Barrot, en 1818, défendit et fit triompher le bon droit devant la Cour de cassation.

Pendant que la France voyait reparaître successivement toutes les pratiques intolérantes du passé, tantôt par les conséquences les plus extrêmes qu'on savait tirer des lois en vigueur, tantôt par des lois nouvelles, la cour pontificale poursuivait avec une persévérance imperturbable ses négociations, afin de préparer la Restauration intégrale du régime de la religion de l'État. Un moment elle crut toucher au but.

Une convention du 11 juillet 1817, entre Pie VII et Louis XVIII, rétablissait purement et simplement, par son article 1er, le concordat de François Ier et de Léon X, et déclarait aboli le concordat de 1801, ainsi que les articles organiques. Cette convention, connue sous le nom de concordat de 1817, trouva si peu de faveur auprès des Chambres, que le gouvernement n'osa pas la soumettre à l'épreuve d'une discussion publique. Elle n'eut donc jamais force de loi; mais elle ne resta pas moins pour attester l'hostilité systématique et opiniâtre du clergé ultramontain contre le droit moderne (1).

Le domaine religieux ne pouvait d'ailleurs suffire; c'était l'empire de ce monde qu'il fallait au clergé; et pour que son influence embrassât tout, il mêla en toutes choses la religion à la politique. Pour unir plus que jamais le trône à l'autel, il renouvela, sous le nom de *légitimité*, l'ancienne théorie gallicane de la royauté de *droit divin*, liant ainsi la conscience du catholique à un régime qui n'avait plus de racines dans la France nouvelle. S'il réussit par là à augmenter son importance et son crédit dans la tourbe officielle des fonctionnaires et des courtisans, il blessa tous les esprits indépendants. Que fut-ce lorsqu'on le vit inonder la France

(1) Concordat de 1817. Voir FAVARD DE LANGLADE, répert. de lég., t. I, v° *Cultes*, pag. 792.

de missions, où le zèle religieux ne servait trop souvent qu'à couvrir une ardente propagande politique, et étaler les emblèmes de la monarchie jusqu'au pied des croix qu'il élevait sur tous les points du royaume!

La religion devenant le mot d'ordre du pouvoir, chacun des agents, du sommet de l'échelle au degré le plus infime, dut en prendre le masque. Chacun sentait que, par des affiliations mystérieuses, l'œil du prêtre était ouvert partout, dans l'intérieur des familles comme à la cour et dans les antichambres ministérielles. Il en résulta un système presque universel de démonstration hypocrites, qui faisaient de la pratique du culte un tel cachet de servilité déshonorante, que les fonctionnaires restés dignes ne s'approchaient plus du temple que la rougeur au front, et qu'il en était même, croyants au fond de l'âme, qui renonçaient, par pudeur et au risque de perdre leur place, à toute pratique extérieure de dévotion.

Faut-il s'étonner que quinze années de ce régime aient produit dans le pays une irritation profonde? Cette irritation se manifestait partout, dans les journaux, dans les salons, à la tribune des deux Chambres, dans les ateliers et jusque dans les écoles de la jeunesse et de l'enfance. Depuis longtemps la révolution était faite dans les esprits quand elle éclata dans la rue.

L'État ne demandait pas mieux que de favo-

riser cette ardeur de propagande religieuse et cette invasion systématique du clergé dans toutes les sphères de la vie sociale; en enveloppant la France comme dans un réseau de pratiques incessantes, où le prêtre, par la conscience du fidèle, était maître du citoyen, le pouvoir était sûr de tenir sous sa main au moins la France officielle, et de peser par l'intimidation sur le reste de la population. Mais, tout en comblant le clergé de faveurs, il n'entendait pas se dessaisir vis-à-vis de lui des armes dont il avait le choix, soit dans les traditions gallicanes soit dans les lois plus récentes. Si donc il lui prodigua les priviléges, il sut les lui faire payer cher.

Le gouvernement de la Restauration, en effet, avait maintenu non seulement le concordat de 1801, mais encore les articles organiques; en conséquence il tenait le clergé soumis : et par la nomination des évêques; et par les entraves qui gênaient les rapports de l'épiscopat avec la cour romaine; et par la suppression des conciles provinciaux et des synodes diocésains; et par la substitution du conseil d'État aux tribunaux ecclésiastiques pour le jugement des affaires contentieuses relatives à la religion et à la conscience; enfin par l'intervention quelque peu tyrannique de l'autorité civile dans les établissements d'éducation ecclésiastique. Sur ce dernier point, trouvant insuffisants les moyens de pres-

sion que lui fournissaient les législations antérieures, le gouvernement y pourvut par les ordonnances de 1828. Ces ordonnances, objet de très vives réclamations, limitaient le nombre des séminaristes, leur imposaient un costume, et exigeaient de leurs maîtres le serment qu'ils n'appartenaient à aucune congrégation religieuse non reconnue par l'Etat.

Il faut convenir que la couronne, à moins d'abdiquer entièrement entre les mains du clergé, ne pouvait se dispenser de prendre ses précautions; plus le pouvoir civil accorde de priviléges au prêtre, plus il doit se tenir en garde contre ses empiétements. En sorte qu'inévitablement le clergé le plus favorisé devient le plus asservi. Cette vérité historique, déjà prouvée par les pratiques invariables de l'ancienne monarchie envers l'Église gallicane, a reçu, sous la Restauration, une nouvelle et éclatante démonstration.

Et à mesure que se développaient, en s'exagérant toujours, d'une part l'influence dominatrice du clergé sur le pays, d'autre part sa soumission courtisanesque envers le pouvoir, deux sentiments grandissaient et grondaient contre lui dans tous les cœurs libres : haine pour son ambition, mépris pour son servilisme. Aussi un des membres les plus éminents du clergé français a-t-il pu écrire avec vérité : « L'état de la Religion en France, dans les seize années qui ont précédé la dernière révolution

(la révolution de 1830) peut se peindre en deux mots : la religion était opprimée par le gouvernement et haïe par une grande partie de la nation (1). »

Haine envers un clergé qui pesait sur le pays comme une obsession permanente, hostilité presque générale envers un pouvoir qui avait systématisé à son profit ce régime clérical, le plus antipathique de tous à la France : telle fut l'une des principales causes qui firent éclater la révolution de 1830.

Partout le mouvement populaire mêla à ses démonstrations politiques des actes de violence envers le culte catholique. Mais il faut dire qu'au fond ces violences s'adressaient moins à la religion qu'à l'intolérable abus qu'en avaient fait ses ministres au service d'une cause politique détestée. Si l'archevêché de Paris fut saccagé, c'est parce qu'on avait cru voir, dans un des derniers mandements, des insinuations favorables aux coups d'État. Si l'église Saint-Germain l'Auxerrois fut dévastée, c'est parce que, à la suite d'un service commémoratif qui fut fait pour le duc de Berry, un assistant avait suspendu au catafalque le portrait du duc de Bordeaux. Il en fut de même des croix des missions : celles qui furent abattues étaient toutes

(1) Mémoire présenté à Grégoire XVI par les rédacteurs de l'*Avenir* et rédigé par M. LACORDAIRE.

décorées de fleurs de lis, et rappelaient aux populations les prédications récentes où la politique avait joué un si grand rôle. Partout, au contraire, les anciennes croix sans emblèmes étrangers furent respectées.

Cette fidélité inébranlable de la France à ses antiques croyances nationales, au milieu même de ses colères vengeresses, dit assez combien sont coupables ceux qui se jouent des choses saintes en les mêlant à leurs passions politiques, poussant ainsi un peuple foncièrement chrétien à des actes sacriléges, qui ne sont ni dans ses instincts ni dans ses mœurs traditionnelles. Le revirement qui se fit dans les esprits, durant les dix-huit années du règne de Louis Philippe est la preuve qu'il ne faut, pour réconcilier la France avec le clergé, que séparer la religion de la politique, et assurer à tout jamais la liberté des consciences.

CHAPITRE IV

L'ÉGLISE EN FACE DE LA CHARTE DE 1830

Ce principe de la liberté religieuse reparut seul dans la Charte de 1830, à l'exclusion du principe contradictoire de la religion de l'État. Bien que le budget des cultes fût conservé, et qu'on se trouvât toujours, pour tout ce qui tient

aux rapports de l'Église et de l'État, sous le régime du concordat de 1801, ce n'était pas moins là une révolution profonde; d'autant plus que le parti triomphant était très disposé à refouler toutes les prétentions théocratiques du clergé, et même à lui enlever tout moyen d'influence. Bien qu'une dynastie eût succédé à une dynastie, au fond cette révolution n'était autre chose que la souveraineté nationale substituée au principe monarchique du droit divin, et, en fait, l'arrivée au pouvoir d'une maison royale et d'une classe de citoyens, dont les intérêts et les tendances n'avaient rien de commun avec les intérêts, les traditions et les regrets du clergé privilégié de l'ancien régime.

L'épiscopat comprit à l'instant la situation nouvelle qui lui était faite, et l'attitude qu'elle lui commandait vis-à-vis du pouvoir et de l'opinion; renonçant par la force des choses à les dominer l'un et l'autre, et ajournant des prétentions impossibles, il se replia sur lui-même; à défaut d'une position privilégiée que lui interdisait la Charte, il eut l'habileté de se retrancher avec réserve sur le terrain religieux, se fondant, pour revendiquer sa propre indépendance et sa liberté d'action, sur le droit commun.

C'est sur ce terrain du droit commun que se sont produits, entre le clergé et le gouvernement de juillet, les démêlés qui ont été plutôt des

tiraillements que des conflits. Les premiers différends s'élevèrent au sujet de la nomination des évêques, et même au sujet de la nomination des curés, le gouvernement ne voulant autoriser que le choix des prêtres signalés favorablement au ministre des cultes par l'administration civile. La cour romaine et l'épiscopat exprimaient leur étonnement de ce qu'une dynastie qui, en répudiant la cérémonie du sacre, avait bien montré qu'elle renonçait à l'antique alliance entre le trône et l'autel, prétendait user, quant au choix des ministres du culte, d'un privilége qu'il avait été tout naturel d'accorder aux rois très chrétiens; n'était-ce pas exiger que l'Église mît ses destinées dans les mains de ses ennemis?

Les mêmes difficultés se produisirent au sujet de l'enseignement : l'État prétendant conserver à l'Université le monopole de l'enseignement, et soustraire le plus possible au clergé l'éducation de la jeunesse, « afin de détruire *la superstition* », ainsi qu'en faisait l'aveu, à la tribune, M. de Montalivet, ministre de l'intérieur; le clergé invoquant la liberté, assurée par la Charte à tous les citoyens.

Les vexations du pouvoir se firent particulièrement sentir, surtout dans les premières années, au sujet des cérémonies du culte. Non seulement le gouvernement renouvela les ordonnances du 18 juin 1828, et ressuscita même un décret impérial, au moyen duquel il introdui-

sit dans les séminaires un administrateur laïque, chargé de surveiller l'emploi des deniers que l'État fournissait pour l'entretien d'un certain nombre de boursiers; mais encore il publia des circulaires aux évêques, soit pour leur enjoindre d'interdire la célébration des fêtes déclarées non obligatoires par le concordat, soit pour ordonner l'usage de l'eau chaude en hiver dans la cérémonie du baptême. Et plus d'une fois il intervint d'autorité pour faire célébrer, même par des prêtres schismatiques, des funérailles au service desquelles s'était refusé le curé de la paroisse.

Le gouvernement se montra plus rigoureux encore pour ce qui est des réunions des évêques, et même de celles des simples curés de campagne; connaissant les secrètes sympathies de ces derniers pour l'ancien régime, et leur supposant des affiliations avec le parti carliste, il les plaça, par une décision générale, sous la surveillance immédiate des maires, leur défendit, sous peine d'une retenue sur leur traitement, de s'éloigner, sans autorisation, de leur presbytère, et chargea tous ses agents, sans compter les gendarmes, de tenir la main à l'exécution de ses ordres. Enfin quelques difficultés s'élevèrent également au sujet de certains corps religieux, tolérés sous la Restauration, et dont le nouveau pouvoir supportait impatiemment l'existence.

Sur tous ces points, le clergé se trouvait dans les conditions les plus favorables pour lutter avec avantage ; fort du texte même de la Charte, il n'eut qu'à se tenir sur la défensive ; et il le fit avec une grande habileté, ayant soin d'écarter tout ce qui aurait pu ressembler à la revendication d'une situation privilégiée, et de n'invoquer en toute occasion que les principes du droit commun. Son langage ne différait pas de celui de tous les opposants, qui réclamaient les libertés promises explicitement ou implicitement par la Charte. Les évêques publièrent de nombreux écrits où, à chaque page, se lisaient les mots *liberté religieuse*, *droit de la conscience ;* et un comité permanent se forma bientôt, sous la présidence de M. de Montalembert, pour défendre et propager avec une grande activité ces principes, comme les plus précieuses conquêtes des sociétés modernes.

Ce terrain du droit commun était si bien choisi par les catholiques, que peu à peu l'opinion fut ramenée à des sentiments plus sympathiques ; les vieilles rancunes furent oubliées ; à force de voir le mot de liberté sous la plume des écrivains religieux, on finit par croire qu'il s'agissait bien cette fois de la liberté pour tous ; et ce clergé, si détesté à la fin du précédent régime qui l'avait fait tout-puissant, se vit entouré d'une certaine popularité après quelques années d'un régime où les dispositions du pouvoir, en

réduisant son rôle politique à des conditions plus modestes, l'avait fait grandir d'autant plus dans l'estime des populations. Ce retour sympathique du peuple se manifesta avec éclat lorsque, au lendemain de la révolution de février, les prêtres furent, sur tous les points, appelés à bénir les arbres de la liberté.

Preuve nouvelle que rien ne lasse la fidélité de cette nation française à ses vieilles croyances religieuses, et que le jour où le clergé accepterait sans arrière-pensée les libertés modernes, auxquelles la France est non moins attachée, une grande et définitive pacification s'opérerait dans les esprits; et l'on verrait le terme de ces conflits, si funestes à la fois à l'Église et à la société temporelle.

Plût à Dieu que le clergé de 1830 eût entendu son rôle dans le sens large et vraiment libéral que lui prêtait l'opinion trop confiante! Ce trait de génie et d'audace, en même temps qu'il eût restitué au monde l'esprit véritable de l'Évangile, aurait rendu à l'Église sa haute mission des premiers âges et sanctifié le mouvement démocratique.

Mais le clergé tenait au passé par des racines trop profondes, pour qu'il sût être et voulût être résolûment novateur. Tandis qu'il parlait beaucoup de *ses libertés*, c'est à dire de son droit de tout dire et tout faire, il restait au fond hostile à *la liberté*. Le droit moderne était tout simplement

pour lui une arme de guerre, dont il usait quand le pouvoir prétendait gêner son action. Pour des yeux attentifs, les nombreux écrits qui furent publiés à cette époque par les représentants les plus éminents du clergé, ne laissent aucun doute sur le sens intime de leur prétendue doctrine libérale. A travers des formules empruntées quelquefois au langage du siècle, on ne trouvait que des concessions faites par la force des choses aux idées nouvelles, mais jamais la reconnaissance de la liberté religieuse comme un droit imprescriptible du citoyen. Le régime de la liberté et de l'égalité civile des cultes, bien loin d'être pour eux une légitime conquête et encore moins l'idéal d'une société chrétiennement organisée, était un régime *transitoire*, né de l'affaiblissement de la foi dans les générations présentes ; et il ne fallait pas de grands efforts de logique pour en conclure que lorsque, par un progrès désirable, l'opinion serait ramenée aux saines idées, on se hâterait de rétablir l'ancien principe de la religion de l'État; sauf, bien entendu, à user, envers les dissidents, de la plus grande *tolérance*.

Tolérance, c'est donc le mot, plutôt que celui de liberté, qui exprimait la pensée intime de l'episcopat. On peut s'en convaincre en relisant les écrits, d'ailleurs remarquables, publiés par l'évêque de Langres, Mgr Parisis, sous ce titre : *Liberté de l'Église*. Il y eut des évêques qui

voilèrent moins leur pensée. On vit entre autres l'évêque d'Orléans, Mgr Fayet, en 1846, condamner sans détour, dans un mandement, comme impies et athées, les deux principes de la séparation du spirituel et du temporel et de la souveraineté nationale.

CHAPITRE V

DERNIERS MANIFESTES DE LA COUR ROMAINE, NOTAMMENT L'ENCYCLIQUE " QUANTA CURA " DU 8 DÉCEMBRE 1864 ET LE SYLLABUS.

Mais c'était à Rome que se conservaient dans toute leur intolérance les traditions de la doctrine temporelle du clergé catholique. C'est donc surtout dans les actes émanés de la cour pontificale qu'il faut chercher la vraie pensée des hauts dignitaires de l'Église sur les grandes questions qui divisent encore si profondément les hommes du passé et les hommes de l'avenir.

Assurément on a beaucoup exagéré la portée des condamnations contenues dans les actes pontificaux; il y a des distinctions et des nuances dont on n'a pas assez tenu compte, et il viendra un temps où l'on reconnaîtra de nombreux malentendus. Mais on ne peut nier l'esprit général d'hostilité de tous ces monuments contre les principes de la démocratie moderne. Il importe

d'éclaircir, autant que nous le pourrons dans notre cadre si restreint, un sujet sur lequel il reste encore tant de vague.

Directement le saint-siége s'est toujours abstenu de donner des définitions précises de ces mots : progrès, socialisme, démocratie, civilisation moderne, et généralement de tous les termes qui forment le vocabulaire du droit nouveau. Et cependant, sous ces divers titres, il a lancé de fréquents anathèmes à l'esprit du siècle, dans ses encycliques et allocutions pontificales. On dirait un parti pris de rester dans le vague, afin d'englober plus facilement dans une condamnation générale tous les progrès sociaux accomplis.

Nous y voyons en effet, au lieu de définitions claires et précises, des lamentations sur *notre malheureuse époque*, à cause de « la lutte violente que se livrent des principes opposés, la vérité et l'erreur, la vertu et le vice, la lumière et les ténèbres » ; et puis, sans transition, l'anathème lancé contre « certains hommes qui favorisent *ce qu'ils appellent la civilisation moderne* » (1), comme pour faire croire que ce que ces hommes entendent par civilisation moderne, est synonyme d'erreur, vice et ténèbres. Le saint-siége s'indigne ensuite de ce que ces mêmes hommes « demandent que le pontife romain se réconcilie

(1) Allocution *Jamdudum cernimus* du 18 mars 1861.

et se mette d'accord avec le *progrès*, avec le *libéralisme* (ce sont leurs expressions), en un mot avec *la civilisation moderne* ». Et il ajoute que les tristes événements qui s'accomplissent chaque jour ne permettent pas de croire à la bonne foi des défenseurs de la civilisation moderne, « *bien qu'ils se disent les vrais et sincères amis de la religion.* »

Ces accusations, cent fois reproduites, et qui, dans l'allocution du 18 mars 1861, semblent prendre le ton du sarcasme, nous n'hésitons pas à les déclarer injustes, inconsidérées et de toute façon déplorables : en ce que, par la généralité de leurs termes, elles ont l'air d'envelopper dans cette réprobation l'ensemble des conquêtes politiques et sociales qui sont la gloire de la France, que toutes les nations du monde tendent à réaliser à leur tour, et qu'on a coutume de désigner sous le nom de civilisation moderne; en ce qu'elles troublent les consciences par ces vagues formules qui font supposer que la foi est engagée dans des questions où la politique seule est en cause; en ce qu'elles affligent, indignent et quelquefois éloignent de l'Église, des hommes aussi irréprochables dans leurs croyances religieuses que dans leurs doctrines sociales, quoique pourtant associés avec ardeur au mouvement libéral de leur pays.

On ne peut le nier, il en est, parmi les novateurs, qui ont des arrière-pensées très hostiles à

la religion catholique, et qui nourrissent l'espoir que les progrès modernes entraîneront sa ruine; et le saint-siége est dans son droit quand il dit : « Si, sous le nom de civilisation, il faut entendre un système inventé précisément pour affaiblir et peut-être même pour renverser l'Église; non, jamais le saint-siége et le pontife romain ne pourront s'allier avec une telle civilisation (1). »

Mais pourquoi affecter d'attribuer à la généralité des partisans du progrès et des libertés modernes, des sentiments qui n'appartiennent qu'à quelques-uns? Pourquoi surtout se donner l'apparence d'une hostilité systématique envers un mouvement de transformation sociale, se traduisant en institutions dont la plupart ont déjà reçu la consécration du temps? N'eût-il pas été plus sage de laisser de côté des expressions susceptibles de sens si divers, telles que socialisme, progrès, civilisation moderne, et de désigner clairement les erreurs qu'on entendait condamner? Or, nous le répétons, c'est ce qui n'a été fait, ni dans les actes pontificaux qui ont été publiés à propos de la première Révolution française, ni dans les monuments plus récents, soit de Grégoire XVI soit de Pie IX.

La raison n'en est-elle pas qu'à l'aide de ces expressions si diversement entendues, on avait

(1) Allocution du 18 mars 1861.

l'avantage de rendre suspects tous les projets, quels qu'ils fussent, des novateurs, et qu'on pouvait ainsi plus facilement, sous prétexte de leurs tendances détestables, s'opposer aux changements qui portaient atteinte aux priviléges temporels du clergé? Qu'on étudie de près l'histoire de tous ces conflits entre l'Église et la société moderne, et l'on verra que nous n'exagérons rien en affirmant qu'au fond, toute cette ardeur passionnée à combattre la Révolution, n'a pas d'autre cause que quelque privilége en péril.

Nous sommes loin de mettre en doute les saintes intentions de la cour pontificale; mais nous voyons par là à quel point une situation fausse peut faire illusion aux esprits les plus droits et aux cœurs les plus sincères. La cour romaine et le clergé se sont tellement habitués à penser que l'Église, et la société temporelle elle-même, étaient intéressées à la conservation des priviléges ecclésiastiques, que chaque fois qu'un peuple a voulu y porter la main, le saint-siége a protesté aussi énergiquement et en termes aussi absolus, que si l'on eût touché à un dogme, et si la société allait être bouleversée de fond en comble.

Ainsi, quand les pouvoirs sociaux ont remis en question les immenses possessions qui s'étaient accumulées dans les mains du clergé, et le privilége qui les exemptait de l'impôt, la cour romaine n'a-t-elle pas jeté le cri d'alarme,

comme si tout était perdu, invoquant, entre autres moyens de défense, la déclaration du sixième concile de Tolède, ainsi conçue : « Il n'est permis à personne d'ignorer que tout ce qui est consacré à Dieu, homme, animal, champ, en un mot tout ce qui a été une fois dédié au Seigneur, est au nombre des choses saintes, et appartient à l'Église. C'est pourquoi quiconque enlève et ravage, pille et usurpe l'héritage appartenant au Seigneur et à l'Église, doit être regardé comme un sacrilége, tant qu'il n'aura pas expié son crime et satisfait à l'Église. S'il persiste dans son usurpation, qu'il soit excommunié (1). »

Or, la France de 89 a opéré à l'égard des priviléges féodaux du clergé, et même à l'égard de ses propriétés, une révolution radicale, malgré les protestations du saint-siége, et l'on ne voit pas qu'il s'en soit suivi la ruine de la société française. Cela n'empêche pas la cour romaine de protester avec la même indignation, chaque fois qu'un peuple veut accomplir les mêmes réformes, comme on en trouve des exemples dans l'allocution *Acerbissimum* du 27 septembre 1852 au sujet de la Nouvelle-Grenade, dans l'allocution *Nunquam fore* du 15 décembre 1856 au sujet du Mexique, et, plus récemment, dans les actes pontificaux relatifs aux derniers événements survenus en Italie et en Autriche.

(1) Bref *Quod aliquantum* du 10 mars 1791.

Il en a été de même pour la question du mariage purement civil; ainsi, dans l'allocution du 27 septembre 1852, ce mariage civil est appelé un *concubinat honteux*. Il est vrai qu'on n'entend parler que du mariage entre chrétiens, lesquels ne peuvent pas en conscience se dispenser du sacrement. Mais l'État peut-il distinguer entre les chrétiens et ceux qui ne le sont pas, et la loi civile ne doit-elle pas s'appliquer indistinctement et de la même façon à tous les citoyens? Et la cour romaine ne tombe-t-elle pas dans son tort habituel, qui est de condamner des innovations dans le domaine politique, où elle n'a rien à prétendre, pourvu que ces innovations ne portent nulle atteinte à la libre pratique des chrétiens dans la société spirituelle?

Des manifestations semblables ont eu lieu pour ce qui est du *for ecclésiastique :* quand la législation civile a voulu soumettre les prêtres au *droit commun*, c'est à dire ne plus leur laisser le privilége d'être jugés par des tribunaux ecclésiastiques pour ce qui concerne leurs actes dans la société temporelle, le saint-siége a fait entendre les mêmes plaintes que s'il se fût agi d'une monstruosité. Pour ne citer que les faits les plus récents, on trouve une protestation de ce genre dans l'allocution du 27 septembre 1852, contre une loi de la république de la Nouvelle-Grenade « par laquelle est entièrement aboli le for ecclésiastique, de telle sorte que toutes les

causes *civiles et criminelles* qui sont de son ressort et alors même qu'elles concerneraient les archevêques et évêques, devront désormais être jugées par les tribunaux laïques et par les magistrats de la république. » Les mêmes plaintes sont reproduites dans l'allocution du 15 décembre 1856 au sujet de la république mexicaine.

Ces manifestations, sans cesse renouvelées à propos de chaque privilége du clergé, comme s'il s'agissait de réformes mauvaises en elles-mêmes, sont d'autant plus regrettables, qu'en réalité, pour la plupart de ces réformes, il n'est pas dans la pensée de la cour romaine d'affirmer qu'elles résultent de quelque opinion absolument fausse et hérétique. Nous citerons pour exemple ce qui est dit du for ecclésiastique dans le syllabus qui accompagne l'encyclique *Quanta cura* du 8 décembre 1864. L'article XXXI déclare fausse l'opinion que « le for ecclésiastique pour les *procès temporels* des clercs soit au civil soit au criminel, doit *absolument* être aboli, même sans consulter le siége apostolique et sans tenir compte de ses réclamations. » Là, on le voit, le blâme n'est pas aussi général que dans la plupart des actes pontificaux qui ont protesté contre cette innovation; évidemment on n'y condamne pas d'une façon absolue l'abolition du for ecclésiastique, mais seulement la manière de s'y prendre; on blâme ceux qui pensent que le for ecclésiastique *doit absolument être aboli*, parce

que cette opinion impliquerait la condamnation de tout le passé qui a admis cette législation privilégiée; et on blâme également ceux qui opèrent ces innovations sans prendre l'avis du saint-siége, parce que la cour romaine, habituée au régime des concordats, voudrait que toutes les réformes concernant les rapports de l'Église avec les sociétés temporelles, s'accomplissent de concert avec elle.

Or, on sait que chaque fois qu'un gouvernement a consulté le saint-siége pour opérer ces changements d'un commun accord, il a trouvé des résistances insurmontables, comme s'il eût touché à l'arche sainte. Il ne faut donc pas s'étonner si les peuples, se heurtant toujours à ce fameux *non possumus*, finissent par se passer de ce concours, quand un changement a été rendu indispensable par l'état des mœurs publiques et de l'opinion.

Les quelques exemples qui précèdent suffisent pour caractériser le système de la cour romaine dans sa lutte contre les sociétés modernes : quand elle défend un privilége déterminé, elle le fait en termes généraux, qui ont le double effet, d'exagérer la portée de la condamnation, et de faire supposer que la religion et la société tout entière sont mises en péril par cette innovation. Ses formules deviennent encore plus vagues, et par conséquent plus élastiques, quand elles s'adressent à l'ensemble du droit moderne, sous

ces mots progrès, socialisme, civilisation. Mais ce qui se retrouve invariablement au fond de toutes ces manifestations dictées par un esprit d'hostilité implacable contre la Révolution de 89, c'est la volonté opiniâtre de défendre pied à pied, et de reprendre quand l'occasion est favorable, la position exceptionnelle et privilégiée dont le clergé a été en possession pendant de longs siècles.

Au milieu de ce dédale de protestations indéterminées, il est cependant un point où la pensée intime du saint-siége devient saisissable; et c'est là que viennent aboutir et se résumer tous les éléments du débat qui s'agite entre le clergé et la Révolution; nous voulons parler de la question de la liberté religieuse et de l'égalité civile des cultes, c'est à dire du rôle qui appartient à l'État vis-à-vis de la conscience individuelle. C'est bien là qu'est le problème social à sa racine.

Si la cour romaine s'était contentée, comme dans l'article XXXIX du syllabus, de condamner l'opinion de ceux qui pensent que « l'État, comme étant l'origine et la source de tous les droits, jouit d'un droit, qui n'est circonscrit par aucune limite, » elle eût rencontré, à notre époque, peu de contradicteurs. Non, l'État n'est pas la source et l'origine de *tous les droits*, et encore moins doit-on dire qu'il jouit d'un droit *sans limites*. Là-dessus tous les vrais libéraux

pensent comme la cour romaine. Que la souveraineté politique réside dans une seule personne ou dans la nation tout entière, les droits de la société temporelle sont limités par les droits de la conscience dans chaque individu ; en d'autres termes, ils ne s'étendent pas aux choses religieuses (1).

Voilà pourquoi, si la cour romaine était logique, elle devrait conclure que : le droit de l'État s'arrêtant devant la conscience, l'État n'a pas plus à intervenir au profit d'une religion que d'une autre ; que, d'après la vraie notion du rôle de l'État dans les sociétés chrétiennes, le principe de la religion de l'État est un non-sens ; et que le régime de la séparation du spirituel et du temporel est le seul qui convienne à une société civilisée, ce qui pour nous est synonyme de société chrétiennement organisée.

Telle n'est pas l'opinion de la cour romaine. Sur ce point, elle a manifesté sa pensée en toute occasion, soit d'une manière générale en condamnant l'erreur opposée sous le nom de *libéralisme moderne*, soit au sujet des diverses applications qui ont été faites de ce libéralisme. L'article LXXXVII du syllabus déclare formellement que c'est une erreur de croire que « à notre époque, il n'est plus utile que la religion catho-

(1) Voy. deuxième partie, liv. V, chap. II ; liv. VII, ch. II ; liv. X, ch. III.

lique soit considérée comme l'unique religion de l'État, à l'exclusion de tous les autres cultes. » A plus forte raison condamne-t-on comme fausse l'opinion qui considère le régime de l'égalité civile des cultes comme un progrès sur le régime de la religion de l'État, et bon et juste en lui-même, et le seul qui corresponde aux véritables principes chrétiens. C'est cette opinion que la dernière encyclique condamne sous le titre de *naturalisme*, principe, y est-il dit, impie et absurde, qui consiste à croire que « la perfection des gouvernements et le progrès civil demandent impérieusement que la société humaine soit constituée et gouvernée sans plus tenir compte de la religion que si elle n'existait pas, *ou du moins sans faire aucune différence entre la vraie religion et les fausses.* »

C'est en vertu des mêmes principes que cette encyclique déclare contraire à la doctrine de l'Écriture, de l'Église et des saints Pères l'opinion que « le meilleur gouvernement est celui où l'on ne reconnaît pas au pouvoir l'*obligation* de réprimer, par la sanction des peines, les violateurs de la religion catholique, si ce n'est lorsque la tranquillité publique le demande. » Et plus loin, appliquant à une question spéciale sa doctrine sur l'obligation où serait la puissance civile de sanctionner les lois religieuses, l'encyclique condamne ceux qui poussent leur impiété jusqu'à déclarer qu'il faut « abolir la loi qui, à certains jours fériés,

défend les œuvres serviles pour vaquer au culte divin. » Enfin, pour ne laisser aucun doute, l'encyclique ajoute que c'est « en conséquence de cette idée *absolument fausse* du pouvoir social » qu'on professe cette opinion erronée, et que Grégoire XVI appelait un *délire,* savoir que « la liberté de conscience et des cultes est un droit propre à chaque homme, qui doit être proclamé et assuré dans tout État bien constitué. »

Nous voilà bien à la formule même du droit moderne ; le principe du droit nouveau est clairement condamné, et la cour pontificale sait si bien que ce principe est la base de toutes les libertés et implique l'abolition de tout privilége du clergé, qu'elle n'a cessé de se plaindre amèrement partout où on a voulu l'établir, ou seulement paru tendre à l'établir. On n'a pas oublié les vives protestations du saint-siége quand la liberté des cultes a été proclamée par notre première Révolution, notamment dans l'allocution du 7 mars 1790 et le bref du 10 mars 1791. Et depuis, sans tenir compte de l'expérience déjà faite en France et dans d'autres pays, le saint-siége a exprimé vingt fois son indignation et sa douleur de ce qu'on cessait de traiter, soit en droit soit en fait, la religion catholique comme l'unique religion de l'État ; par exemple dans l'allocution du 27 septembre 1852 au sujet de la Nouvelle-Grenade, dans celle du 26 juillet 1855 au sujet de l'Espagne,

dans celle du 15 décembre 1856 relative au Mexique, où l'on trouve toujours les mêmes lamentations, parce que ces pays admettent ou tendent à admettre « le libre exercice de tous les cultes, et accordent à chacun la faculté pleine et entière de manifester ouvertement et publiquement toute espèce d'opinions et de pensées. » L'Autriche, à son tour, comme la France, comme l'Italie, comme toutes les nations qui veulent se reconstituer selon le droit moderne, n'a pu entrer dans la voie des réformes libérales sans se heurter au *non possumus* de la cour romaine. On sait quelles résistances inflexibles ont été opposées à l'entreprise de l'empereur François Joseph, et quel effort héroïque il a fallu pour mener à bonne fin les nouvelles lois dites *confessionnelles*.

Il sera démontré plus loin (1) que le saint-siége, en tranchant cette question concernant le rôle des pouvoirs humains vis-à-vis de la conscience, sort de sa compétence pour empiéter sur le domaine de la politique, qui ne lui appartient pas, et que sur ce terrain, où nulle mission ne lui a été donnée par le fondateur du christianisme, il ne fait rien moins que fausser, à son insu, les vrais principes de l'Évangile sur les rapports entre la société religieuse et la société temporelle. Nous avions d'abord à cons-

(1) Voy. troisième partie, liv. III.

tater, en le déplorant, le fait de l'hostilité du saint-siége contre l'esprit qui domine dans nos sociétés laïques, et nous avons voulu déterminer d'une manière très précise le point où s'opère cette scission. Ce point c'est le droit de la conscience, droit primordial qui fait tout homme inviolable dans ses croyances, et d'où découlent la liberté et l'égalité civile de tous les cultes, et l'abstention complète de l'État en matière religieuse.

C'est ce régime de liberté que le saint-siége réprouve, ne l'acceptant que comme une triste et dure nécessité dans les pays où il est établi, tournant toujours ses regrets vers l'ancien système de la religion de l'État, et présentant ce régime antilibéral comme l'idéal vers lequel doivent tendre les peuples chrétiens.

C'est ce régime de liberté qui est l'esprit même de la Révolution française; c'est l'idéal vers lequel tendent par un mouvement irrésistible toutes les nations, et c'est là vraiment ce qui constitue dans son essence ce qu'on a coutume d'appeler *la civilisation moderne*.

Quand donc le saint-siége repousse presque comme une injure l'opinion que (1) « le pontife romain peut et doit se réconcilier et transiger avec le progrès, le libéralisme et la civilisation

(1) Voy. l'Allocution du 18 mars 1861 et l'art. LXXX du Syllabus.

moderne », on sait maintenant ce qu'il entend anathématiser.

Le divorce n'est que trop réel; et il en résulte pour les sociétés modernes une situation tendue, contradictoire, et un malaise universel; car ces sociétés se sentent rattachées par la chaîne non interrompue de leurs traditions à la révolution évangélique, et elles sont convaincues qu'en réalisant de plus en plus la liberté dans leur sein, bien loin de rompre avec ces traditions et de répudier cette origine, elles deviennent de plus en plus chrétiennes. Et d'autre part, le siége apostolique, chargé plus particulièrement de conserver la pureté de cette doctrine chrétienne, ne cesse de crier à ces sociétés : « Vous vous égarez dans des voies funestes; en croyant suivre le Christ, vous favorisez l'œuvre de ses ennemis irréconciliables. »

Et ces sociétés continuent leur marche imperturbable. Ce serait folie que de prétendre leur faire remonter le courant. Toute borne posée comme un obstacle sera fatalement emportée. L'obstination de Rome, sans profit pour ses prétentions temporelles, ne sert qu'à lui faire perdre son empire sur les âmes. Si l'opinion s'éloigne d'elle, c'est en haine, non de sa religion, mais de sa politique. Chaque jour le saint-siége déplore les progrès que fait le scepticisme, et il ne voit pas que ce mouvement est en partie son œuvre. Sans doute, les nouvelles

méthodes philosophiques et scientifiques suffisent pour pousser hors de l'Église certains esprits qui se persuadent que la libre pensée ne peut se concilier avec la foi catholique. Mais combien d'autres, tout en s'associant à tous les progrès scientifiques du siècle, resteraient fidèles à leurs vieilles croyances, si l'on ne prétendait refouler en leur nom leurs plus généreuses et patriotiques aspirations.

Quant à la grande masse des populations, elle demeure flottante entre le mouvement politique qui l'entraîne et les avertissements incessants des chefs de l'Église, qui s'efforcent de la retenir; aucune lumière ne lui venant du Vatican sur les beaux et grands côtés de la civilisation moderne, le peuple chrétien s'habitue à n'en saisir que les avantages matériels. Il en résulte de basses et misérables préoccupations. Au lieu de s'attacher avec ardeur aux principes qui font la grandeur de la France nouvelle, et de se passionner pour les luttes de la liberté, on écarte comme importunes ces nobles agitations de la vie publique, et l'activité de chacun se tourne vers les conquêtes qui ont pour but de l'enrichir et d'augmenter ses moyens de jouissances.

Comme tout se tient dans le cœur de l'homme, ces dispositions morales qui font des citoyens sans désintéressement, sans zèle pour le bien public et sans vertu, font des chrétiens qui ne gardent de la religion que la lettre, mais qui

en perdent complétement l'esprit. A mesure que la vie politique s'abaisse et se matérialise, la vie religieuse se réduit à un formalisme où l'âme n'a point de part. Cet état de l'opinion et des mœurs n'est propre qu'à faire des indifférents ou des sceptiques.

A tous les points de vue c'est un malheur immense que la papauté ne comprenne pas la cause du mal, et ne s'efforce pas d'y apporter le seul remède possible. Il est urgent qu'elle restitue aux peuples l'esprit vivant de l'Évangile, afin de les relever, de les retremper, et de réveiller leurs nobles instincts. Mais il faut qu'elle le sache, les peuples resteront sourds à sa voix, tant qu'elle n'aura pas répudié ses doctrines antilibérales et mis ses enseignements d'accord avec l'esprit de la civilisation.

CHAPITRE VI

QUELQUES TENTATIVES LIBÉRALES

Depuis que la Révolution a posé ce redoutable problème entre la société nouvelle et l'Église, que d'efforts n'ont pas été faits, et toujours en vain, pour réconcilier la papauté avec l'esprit moderne! La plus mémorable de ces tentatives est celle qu'essayèrent les rédacteurs du journal *l'Avenir*, au lendemain de cette révolu-

tion de 1830 qui avait montré combien sont fatales à l'Église ses alliances avec les pouvoirs politiques. Il est vrai qu'à la tête de ce petit groupe de catholiques libéraux se trouvait l'homme le moins propre à opérer une œuvre de conciliation : esprit absolu, porté aux extrêmes en toutes choses, passionné jusqu'à la violence, et que la moindre résistance irritait, Lamennais portait avec lui le souvenir d'une doctrine et d'une conduite très récentes, qui devait inévitablement amoindrir l'autorité de ses opinions nouvelles et de ses conseils; ses premiers ouvrages n'avaient pas peu contribué à entretenir le clergé dans ses sentiments d'hostilité contre la Révolution, qu'il jugeait alors à travers les préjugés du parti ultramontain; et l'on n'avait pas oublié son ardente polémique contre les libéraux qui tâchaient de tirer tout le parti possible de la charte de 1814. Maintenant que le voile était tombé, et qu'il épousait la cause des peuples, il mettait la même ardeur et la même impatience à convertir à la liberté ceux qui l'avaient naguère suivi dans ses idées d'absolutisme; et ses adresses au saint-siége prirent aussitôt le caractère d'une *sommation*.

Le résultat n'était pas douteux. La cour romaine ne put tolérer que le disciple parlât en maître, et, plus obstinée que jamais, elle renouvela ses anathèmes contre les tendances modernes.

Quoi qu'il en soit de la position personnelle de l'illustre auteur de l'*Essai sur l'indifférence*, l'œuvre tentée par lui et ses disciples n'en était pas moins excellente, et ce fut un malheur qu'elle ne pût aboutir. C'était très bien comprendre son pays et son siècle que d'affirmer que la seule attitude qui convînt désormais à l'Église, c'était d'en finir avec les alliances politiques, de se suffire à elle-même, et de ne plus chercher sa force que dans l'amour et la vénération des peuples. « Vous avez, disait Lamennais, régné sur les rois, puis les rois vous ont asservie. Séparez-vous des rois, tendez la main aux peuples, ils vous soutiendront de leur robuste bras, et, ce qui vaut mieux, de leur amour... votre force n'est point dans l'éclat extérieur, elle est en vous, elle est dans le sentiment profond de vos devoirs paternels, de votre mission civilisatrice (1). » Et plus loin : « L'institution catholique, née de l'Évangile, et en reproduisant le caractère, dut être et fut en effet, lorsqu'elle conquit le monde, souverainement populaire, puisqu'elle reposait sur le principe de l'égalité des hommes devant Dieu et de la fraternité universelle. Languissante et privée des sympathies des peuples, depuis qu'elle s'était rendue l'auxiliaire des dominateurs des peuples, il fallait donc que retrempée à la source d'où

(1) *Affaires de Rome*, pag. 27.

elle émanait, elle redevînt populaire pour recouvrer sa puissance perdue (1). »

Et dans le mémoire adressé à Grégoire XVI par les rédacteurs de *l'Avenir*, on lisait ces paroles : « En renonçant à toute alliance avec l'État et avec les partis, l'Église devenait inviolable pour tous ; elle choisissait au dessus des passions sa vraie place ; elle accomplissait aussi le long désir des peuples (2). » Le régime qu'ils proposaient à la papauté était donc la séparation de l'Église et de l'État, rappelant que « du reste, aucun principe de théologie, aucun canon de l'Église, aucune tradition apostolique ne s'opposaient à ce système (3) », et que « la religion catholique n'est incompatible, ni avec la liberté des cultes, ni avec la liberté d'enseignement, ni avec la liberté de la presse, ni avec aucune forme de gouvernement (4). »

Bien loin de se rendre à ces conseils, la cour romaine condamna les doctrines professées par les rédacteurs de *l'Avenir*, dans l'encyclique *Mirari vos* du 15 août 1832. « De cette source infecte de l'indifférentisme, y est-il dit, découle cette maxime absurde et erronée, ou plutôt ce délire, qu'il faut assurer à qui que ce soit *la li-*

(1) *Affaires de Rome*, pag. 27 et 28.
(2) *Ibid.*, pag. 48.
(3) *Ibid.*, pag. 58.
(4) *Ibid.*, pag. 60.

berté de conscience. » Et le cardinal Pacca, dans une lettre écrite à Lamennais au nom de Grégoire XVI, blâme de nouveau les doctrines de *l'Avenir* sur la *liberté des cultes* et la *liberté de la presse;* ajoutant que « si, dans certaines circonstances, la prudence exige de les tolérer comme un moindre mal, de telles doctrines ne peuvent jamais être présentées par un catholique comme un bien ou comme une chose désirable. »

On sait que, depuis, ces anathèmes ont été vingt fois renouvelés et ont pris un caractère plus solennel encore et une forme en quelque sorte définitive dans l'encyclique du 8 décembre 1864 et dans le syllabus.

CHAPITRE VII

HARMONIE NÉCESSAIRE ENTRE LA FOI RELIGIEUSE DES PEUPLES ET LEUR CONSTITUTION

La situation est donc la même qu'au lendemain de la Révolution de 1830; les dangers signalés par les rédacteurs de *l'Avenir* subsistent toujours, et des dangers plus graves encore. Le scepticisme a fait des progrès rapides dans la portion lettrée de la population, et l'indifférence, sinon l'hostilité, au sein des masses populaires. Il en est qui considèrent comme un bien

ce détachement général de tout culte positif et extérieur, et qui s'en félicitent. Mais il est démontré par l'histoire de tous les siècles qu'une nation ne se passe pas en vain de fortes et profondes croyances religieuses; et ce n'est pas sans un danger immense qu'on ébranle chez un peuple les croyances qui, en formant ses mœurs, ont été la base de toute sa législation et de son ordre social. Les vrais hommes d'Etat ne s'y sont jamais trompés. Ils savent que la sécurité d'une nation dépend surtout de l'harmonie entre sa foi religieuse et sa constitution. Et c'est de ce côté qu'ils ont particulièrement porté leurs efforts.

Seulement, ce qu'on oublie trop, c'est qu'il y a deux moyens d'établir et de conserver cette harmonie, la force et la liberté. Dans les sociétés païennes, le premier moyen était le seul connu et pratiqué; il n'y avait qu'une loi à la fois religieuse et politique; tout l'homme étant dans le citoyen, le sentiment religieux et le sentiment politique se confondaient en un même culte patriotique, et rien ne pouvait rompre cet accord dans l'opinion publique et dans les mœurs. Dans les sociétés chrétiennes, la séparation du spirituel et du temporel étant le grand principe d'où devait sortir la liberté du monde, les despotes l'ont très bien senti, et ils se sont hâtés de substituer au culte indépendant une *religion nationale*.

Pierre le Grand, à ce sujet, peut être cité comme modèle. Il sut tirer profit, sous ce rapport, de tous les avantages que lui offrait l'état encore barbare des peuples qui formaient l'empire russe. Le clergé grec, bien qu'ayant conservé dans la forme une organisation qui le distinguait de l'État, était à la fois trop ignorant et trop servile, pour avoir pu inspirer aux populations quelque besoin d'indépendance religieuse. Toutefois, Pierre le Grand jugea que c'était trop pour sa puissance qu'il y eût à la tête du culte un chef unique possédant quelque autorité personnelle et quelque influence; d'autant plus que les patriarches étaient dispensés de prêter serment au souverain; qu'ils avaient affecté plus d'une fois, dans le passé, de prendre vis-à-vis des czars la même attitude de suprématie que les papes avaient prise vis-à-vis des princes catholiques, et causé par là d'assez grands troubles dans l'État; et que le dernier patriarche, Nicon, avait, sous le gouvernement d'Alexis, père de Pierre, tenté d'élever son pouvoir au dessus de celui du monarque, et excommunié des sénateurs et le czar lui-même qui s'opposaient à ses entreprises.

Pierre le Grand, pour couper court à ces difficultés, prit le parti de supprimer purement et simplement le patriarcat; il le remplaça par le *très saint-synode*, dont les membres furent liés par leur serment au souverain, et occupèrent

dans l'organisation politique une position qui les mettait entièrement sous la dépendance du czar. Pierre put ainsi régler de son autorité propre tout ce qui concernait le culte, la hiérarchie cléricale et le régime des monastères. Nul ni parmi le clergé ni parmi les fidèles ne songea à réclamer. Il y avait accord entre la législation et l'état d'infériorité où se trouvaient les croyances et les pratiques religieuses de ces peuples. Instrument purement politique entre les mains des czars, la religion a servi non à civiliser ce pays, mais à le maintenir au niveau de ce régime autocratique. Triste harmonie, qui ne convient qu'aux peuples encore barbares et aux gouvernements despotiques.

Il en est autrement des peuples civilisés et des gouvernements libres. L'exemple des États-Unis d'Amérique est la contre-partie du spectacle donné par la Russie. S'il est un ordre social qui puisse s'appeler chrétien, c'est celui de ce peuple qui a pris pour base du droit public l'inviolabilité absolue de la conscience et la liberté religieuse, c'est à dire qui a fait une vérité du principe de la séparation du temporel et du spirituel. Mais il est si vrai que le sentiment religieux est le seul fondement solide sur lequel s'assoient et se constituent les nations, que la séparation n'a pu s'opérer dans la loi, qu'à la condition que l'harmonie entre l'élément religieux et l'élément social se rétablirait dans

les mœurs; ce peuple américain, qui a voulu être le plus libre, a senti que par cela même il devait être le plus religieux. Nulle part il n'y a un aussi profond respect de la conscience de chacun, nulle part la loi civile ne s'abstient d'une manière aussi absolue de gêner la libre manifestation des opinions et des croyances; mais nulle part aussi ne s'est établi au même degré l'usage universel de rendre à Dieu un culte extérieur et public; en sorte que, par un mouvement spontané, tout individu s'honore d'appartenir à un groupe religieux dont il professe la doctrine, et où il puise les sentiments et les vertus qui font à la fois l'honnête homme et le citoyen dévoué à son pays.

Ceux qui croient, comme la cour romaine, que demander que l'Église soit séparée de l'État, c'est dire qu'un peuple doit se passer de religion, devraient porter leurs regards sur cette admirable société américaine, où la religion est si puissante dans les mœurs, précisément parce qu'elle est écartée de la constitution politique, où le catholicisme a fait de si grands progrès par la seule vertu de l'apostolat, où, grâce à ce lest indestructible du sentiment religieux, les peuples peuvent subir toutes les agitations de la vie publique sans danger pour l'ordre social, société enfin qui a pu traverser la plus formidable guerre civile, sans en être ébranlée, sans qu'il lui en ait coûté une seule de ses libertés,

comme si une tempête n'avait fait qu'effleurer sa surface.

L'Angleterre nous offre un spectacle qui n'est ni celui de la Russie, ni celui des États-Unis d'Amérique, mais d'où sort le même enseignement. Au premier abord, en remontant à l'origine de sa constitution religieuse, ce serait à la Russie qu'il faudrait la comparer. Henri VIII, en effet, comme Pierre le Grand, fonda une religion nationale, et s'institua chef suprême de l'Église, avec tous les droits qui peuvent résulter de ce titre dans les mains d'un despote : « droit de châtier, de réprimer, de redresser, de réformer, de corriger, d'amender, tout ce qui en matière d'erreurs, d'hérésies, d'abus, d'offenses, d'énormités, se liant de quelque façon que ce pût être à l'exercice de l'autorité ou de la juridiction spirituelles, pouvait être légalement châtié, réprimé, redressé, réformé, corrigé, amendé. »

C'est dans ces termes que le parlement proclamait les droits du roi, en 1534. On sait avec quel esprit d'intolérance et quelle cruauté Henri VIII et ses successeurs en firent usage. Ce régime, qui faisait du culte l'élément essentiel de la constitution politique, et qui excluait de toute fonction publique quiconque n'avait pas prêté le serment *de suprématie*, fut définitivement organisé, sous le règne d'Élisabeth, en 1562, par les *trente-neuf articles*, préparés dans

un synode provincial et devenus lois de l'État en vertu du vote du parlement.

Malgré ces analogies entre l'œuvre du czar et celle du roi d'Angleterre, la situation si différente des deux pays destinait les entreprises de l'un et de l'autre à des fortunes bien diverses.

Dans la Russie barbare, et qui n'avait du christianisme que le mot et non l'esprit, Pierre le Grand pouvait impunément s'emparer de la religion et de ses ministres ; il était sûr que le clergé grec n'avait déposé dans les masses aucun germe vivant qui pût tendre à former une opinion libérale et à séparer l'Église de l'État. Au contraire, quand l'Angleterre s'est détachée du catholicisme, les principes chrétiens étaient déjà devenus le fond même de sa civilisation. Le clergé anglican, avant la scission, si disposé qu'il fût, de même que le clergé gallican, à résister aux prétentions exorbitantes du saint-siége, n'était pas moins habitué à distinguer la religion de la politique ; et les populations en conservèrent toujours une grande répugnance à subir l'intervention de l'État dans les affaires religieuses. De sorte que ce clergé national, malgré la législation nouvelle, tendit toujours à dégager son autorité religieuse de la domination du chef de l'État.

En même temps, le sentiment de la liberté politique, si profond chez le peuple anglais, fut pour la liberté religieuse, un puissant auxiliaire ;

la vie publique ne pouvait se développer sans profit pour la liberté la plus précieuse, celle de la conscience. Aussi, le progrès de l'opinion n'a cessé d'agrandir le cercle où la religion officielle avait enfermé cette grande nation : l'esprit de tolérance a d'abord écarté les empêchements légaux qui interdisaient la profession publique de tout autre culte que celui de l'État; puis la vie civile n'a plus connu de distinction entre croyants et non croyants, et les portes du parlement lui-même ont été ouvertes aux dissidents. Enfin, on en est venu aujourd'hui à mettre en question le serment appelé *test*, qui est exigé des gradués supérieurs de l'université d'Oxford, et qui inféode l'éducation à l'Église nationale. Ce mouvement d'émancipation ne s'arrêtera pas; même l'Irlande aura, par la force des choses, son jour de justice et de réparation, et ce jour s'ouvre déjà. Tout fait présager que l'Angleterre, comme toutes les nations civilisées, sera inévitablement conduite à la séparation du spirituel et du temporel.

Mais pendant que s'accomplit dans son sein ce travail profond et incessant d'émancipation, ce que l'Angleterre ne perd jamais, c'est ce merveilleux instinct qui lui fait comprendre qu'il faut, à tous les moments de la vie d'un peuple, une correspondance parfaite entre ses mœurs, ses croyances religieuses et sa constitution politique. Aussi, malgré sa fidélité si connue à ses

traditions et son respect formaliste envers ses institutions les plus surannées, a-t-elle su toujours élargir le cadre de la loi, quand l'opinion publique ne pouvait plus se mouvoir à l'aise dans ses limites. C'est ce qui fait sa force et sa stabilité; c'est ce qui lui permet de subir sans violentes secousses, les plus importantes transformations, et de laisser en toute sécurité, selon la méthode américaine, un libre cours aux manifestations les plus audacieuses de la pensée, dans les livres, dans les journaux et dans les innombrables réunions qui sont devenues le besoin de sa vie publique.

Ce qui fait le danger de la France, son instabilité politique, l'incertitude anxieuse de sa marche, ce qui cause ses brusques oscillations, ses défaillances et ses prostrations, après ses impétueux élans vers cet inconnu, objet de ses ardentes aspirations, c'est le défaut de correspondance entre ses mœurs, ses croyances traditionnelles d'un côté, et de l'autre ses institutions et les pratiques insuffisantes de sa vie publique. Et dans ce défaut d'harmonie, la question religieuse a la part la plus considérable. Le saint-siége aurait envers la France un si grand et si beau rôle à remplir! Il dépendrait de lui d'opérer en elle un immense apaisement et de lui rendre la sécurité politique et sociale, en proclamant que l'esprit libéral qui la possède n'est autre chose que l'esprit chrétien.

Le voudra-t-il? Et le pourrait-il sans se donner un démenti qui serait la ruine de son autorité doctrinale?

Le voudra-t-il? Son attitude présente laisserait peu d'espoir, si l'on n'avait le droit de compter sur les nécessités logiques du mouvement qui pousse le monde et sur la permanence latente du véritable esprit chrétien dans l'Église; car il faut reconnaître que cette attitude antilibérale n'est pas un fait accidentel. Si elle s'est plus vivement accusée et précisée dans la lutte du saint-siége contre les pouvoirs et les institutions issus de la Révolution de 89, elle se rattache à tout un ensemble de précédents qui préparaient de longue date les éléments de cette redoutable résistance.

L'histoire atteste qu'au sein des sociétés catholiques s'agita toujours un parti ardent et dominateur, dont le rêve était la théocratie romaine et l'absolutisme pontifical. Longtemps tenu en échec par les libertés des Églises nationales et particulièrement de l'Église de France, ce parti profita, pour organiser et systématiser ses moyens d'action, des alarmes causées au monde chrétien par deux événements d'une gravité capitale : le mouvement religieux de la Réforme au seizième siècle; le mouvement philosophique antichrétien au dix-huitième siècle. Répudiant la seule arme digne du Christ, l'esprit de liberté, il persuada aux chefs de l'Église

que, pour vaincre ses ennemis, il fallait à tout prix opérer deux choses : centraliser toutes les forces de la catholicité à Rome ; se faire, par des alliances plus intimes que jamais, de tous les princes catholiques des auxiliaires dociles et des instruments dévoués.

C'est donc vers ce double but qu'ont été tournés tous les efforts, depuis trois siècles. Les congrégations romaines, groupées autour du saint-siége, n'ont plus semblé destinées qu'à combattre le mouvement libéral moderne. Le même esprit s'est emparé de la plupart des ordres religieux répandus dans tout l'univers catholique. Peu à peu le clergé séculier, entraîné par l'épiscopat, a subi cette impulsion irrésistible. Ainsi centralisé en vue de cette opposition systématique à la révolution libérale qui transforme les sociétés laïques, le clergé, aujourd'hui, marche comme un seul homme au moindre signe parti de Rome. Sous cette pression universelle, ceux d'entre les pasteurs qui gardent au fond de l'âme le culte de la liberté, et gémissent de la voir proscrite, n'oseraient faire entendre leur protestation.

Tel est le fait trop manifeste. Une faction domine la cour romaine et, par la cour romaine et ses congrégations, la grande masse du clergé catholique. Cette faction remuante et opiniâtre a ses chefs et ses soldats, ses livres, ses journaux, ses moyens visibles et ses

moyens intimes de propagande; elle poursuit avec une persévérance imperturbable sa conjuration contre les doctrines de la France libérale, au profit de la théocratie et de l'absolutisme pontifical.

Comment espérer que la papauté saura s'arracher à la domination de ce parti de sectaires? quel concours de circonstances ne faudrait-il pas pour lui ouvrir les yeux et lui inspirer la généreuse résolution de rompre enfin avec ses traditions antilibérales!

Mais en supposant que la cour pontificale voulût prendre ce parti héroïque, le pourrait-elle sans être infidèle à l'esprit même de l'institution catholique? Et, dans tous les cas, par ce démenti qu'elle se donnerait à elle-même, ne prononcerait-elle pas sa propre déchéance?

DEUXIÈME PARTIE

L'ÉGLISE DEVANT LE DROIT MODERNE. — LEUR ANTAGONISME TIENT-IL AU FOND DE LA DOCTRINE?

—

LIVRE PREMIER

NATURE DE LA SOCIÉTÉ SPIRITUELLE ET CARACTÈRE DE L'AUTORITÉ RELIGIEUSE

Quelle est la conclusion qu'il faut tirer de l'histoire de l'Église dans ses rapports avec la société moderne? Le fait est éclatant : l'hostilité s'est montrée d'un bout à l'autre; elle a été érigée en système; elle est devenue la grande préoccupation de la cour pontificale. L'Église s'est en quelque sorte réorganisée pour en faire son œuvre capitale et persévérante depuis trois siècles. Ses congrégations ont formé comme une milice compacte animée de cet esprit d'hostilité contre les tendances modernes, chargée de le généraliser et de l'infuser dans les mœurs par tous les genres de propagande. Enfin

cette politique a été précisée, résumée et de nouveau solennellement affirmée par le même souverain pontife qui, un moment, avait essayé d'étendre la main pour bénir la liberté et la démocratie.

On voit que nous n'avons rien éludé ni atténué.

De tout cela est-on autorisé à conclure : l'institution catholique est par l'intimité de sa doctrine opposée au droit moderne?

Malgré tous ces faits accumulés, toutes ces apparences accusatrices, nous persistons à soutenir, avec la plus entière conviction et après une étude que nous croyons impartiale, qu'il n'y a là qu'une monstrueuse confusion, que cette politique humaine, superposée à l'institution catholique proprement dite, et dénaturant son esprit, bien loin d'en être une émanation logique, lui est au fond étrangère. C'est pourquoi notre but est d'écarter ce mélange grossier, afin de restituer à l'Église son caractère de société purement spirituelle.

On a beau nous dire : « Votre conception, il est vrai, se distingue radicalement de la conception de la plupart des catholiques; mais ces catholiques, en définitive forment autour du pape l'immense majorité. Il y a donc, si vous le voulez, deux catholicismes : l'un conçu par vous et libéral; l'autre officiel, universellement affirmé par le pape et les évêques. Nous sommes

en droit de tenir ce dernier pour le vrai, et de vous considérer, vous, comme un dissident. »

Non, nous n'acceptons pas cette conclusion, et c'est à la combattre qu'est destinée cette seconde partie de notre travail.

Nous soutenons que ces questions politiques, sur lesquelles porte notre dissidence avec une grande partie du clergé, et même avec la présente cour romaine, sont de celles où la foi n'est pas engagée; en sorte que sur ces questions on pense blanc ou noir sans cesser d'être catholique; que pour être membre de l'Église, il faut uniquement adhérer au symbole religieux *proprement dit*, symbole conservé dans sa pureté par l'universalité de la société spirituelle, ce qui constitue l'unité et l'unité invariable et indéfectible de cette société; que le gouvernement de l'Église, et par suite son organisation et sa discipline ne se rapportent qu'à la vie religieuse de cette société; que là seulement est l'Église, l'institution catholique; que, en dehors de ce domaine, les questions de la politique, de la science, de l'économie sociale, sont abandonnées à la libre discussion; que l'autorité spirituelle n'a aucune mission pour les résoudre; que si elle les a rencontrées et résolues, en fait, par suite de ses alliances avec les sociétés temporelles, elle n'a aucun droit de les faire entrer, en en changeant la nature, dans la sphère religieuse, ni d'imposer, sous aucun prétexte, les

solutions qu'elle en donne, sous peine d'être déclaré hors de l'Église.

Il y a donc, au fond de ce problème, purement et simplement, une question de compétence. C'est cette question qu'il faut résoudre.

Ce problème a deux faces.

Il faut d'abord donner la vraie définition de l'Église, caractériser sa nature en tant que société spirituelle; faire découler de ces prémisses le sens rationnel de l'autorité religieuse, par opposition à la souveraineté politique.

Il faut ensuite déterminer le domaine où s'exerce cette autorité religieuse.

CHAPITRE PREMIER

DÉFINITION RATIONNELLE DE LA SOCIÉTÉ SPIRITUELLE — L'ORDRE SPIRITUEL ET L'ORDRE TEMPOREL

Laissant de côté toute préoccupation religieuse particulière et s'en tenant aux éléments mêmes de l'observation rationnelle, s'il est une vérité éclatante, attestée par toutes les générations et tous les siècles, c'est que l'être humain se sent fait pour une double destinée. Tandis que l'homme vit dans le temps, qu'il fait partie d'une société, organisée relativement, en vue de la destinée temporelle de chacun de ses membres, un instinct supérieur le porte vers les régions

de l'idéal; indépendamment de sa participation à ce qui passe et meurt, la famille, la patrie terrestre, il a l'intuition et le besoin d'une patrie plus haute où l'âme entre en rapport avec l'immuable vérité et l'essence même des choses.

Quel que soit le secret de la tombe sur cette suprême destinée de l'homme, ce qui est incontestable, c'est que, dès cette vie, il y aspire par toutes les puissances de son esprit et de son cœur; en attendant qu'il possède l'infini, il tend à le saisir à travers le voile des réalités visibles; la science, même bornée à la nature, est une marche ascensionnelle vers le monde des réalités divines, comme l'art humain est un reflet des divines harmonies.

Pour cet élément supérieur de l'être humain, pour cette faculté sublime et maîtresse, toutes les conditions de ce monde contingent, monde de la nature, monde de l'histoire, sont à la fois autant de moyens et autant d'obstacles : autant de moyens; chaque phénomène fini étant, à quelque degré, une manifestation de l'ordre universel, chaque parole humaine ayant une correspondance, mystérieuse mais réelle, avec le verbe éternel, chaque fait social se rattachant aux grandes lois, respectées ou violées, de la justice absolue; autant d'obstacles, car le contingent, tout en rendant témoignage de l'ordre infini et de l'idéale perfection, est comme un voile devant les yeux de l'esprit fait pour voir au delà; et

quant aux sociétés humaines, le désordre qui y règne, quelle qu'en soit l'origine, n'a-t-il pas autant servi à dérouter qu'à éclairer le penseur à la recherche des principes du droit éternel?

Aussi les grands esprits qui ont voulu s'élever des faits aux causes, des phénomènes aux lois, embrasser l'ensemble des choses divines et humaines, essayer de saisir la vérité à sa source dans l'idéal de tout ordre, de toute beauté, de toute harmonie, ont dû, tout en s'appuyant sur le contingent comme sur un marchepied, s'en dégager aussi et s'en affranchir comme de langes inutiles; ils ont dû surtout placer leur point de vue en dehors et au dessus du milieu social où vivaient leurs contemporains.

Ces esprits, appliqués à la recherche de la vérité, pour accomplir en eux, autant que possible, la plus noble destinée de l'homme, ces grands esprits, la gloire de l'humanité, n'ont fait défaut en aucun siècle. Dans le monde païen, ils se sont appelés Pythagore, Socrate, Platon, Aristote, pour ne rappeler que quelques-uns des plus illustres.

Mais, posséder la vérité, ou ce qu'on croit la vérité, est-ce tout? Et n'est-ce pas un second besoin de la communiquer à ses semblables? Quiconque tient un flambeau veut le faire resplendir; tout œil qui voit, chercher autour de lui des témoins; voir en commun, admirer en commun, c'est centupler sa jouissance; la commu-

nion des esprits dans la possession et la contemplation d'une même vérité, ce serait la plus haute glorification des êtres intelligents, ce serait le plus grand de tous les spectacles, s'il n'y avait un acte plus grand encore, le commerce de ces esprits, non plus avec une vérité ou un ensemble de vérités, mais avec l'être qui, en lui, les résume toutes, qui en est l'expression parfaite et vivante.

Donc, ce que ces penseurs avaient découvert, soit par l'intuition de leur propre génie, soit par les traditions constantes de l'humanité, ils l'enseignaient; ce qu'ils voyaient, ils voulaient que les autres le vissent; pour le montrer, ils avaient la parole, et rien de plus. Quiconque était persuadé par la démonstration ou par la simple affirmation de ce savant, ou philosophe, ou voyant, comme on voudra l'appeler, entrait en communion d'idées avec lui.

Or, supposez qu'un de ces philosophes, possédant un système sur les lois générales du monde, attire à lui par la persuasion un certain nombre d'adhérents; maître et disciples formeront un groupe ou une école, c'est à dire une réunion d'intelligences pensant de même sur les principales questions qui font l'objet de la connaissance humaine. Ce groupe s'appellera le groupe des platoniciens par exemple. Tant que le maître vivra, il sera là pour formuler sa doctrine, en rappeler et en interpréter les termes, pour em-

pêcher que les disciples, sous prétexte de l'expliquer ou de la compléter, ne l'altèrent et ne la dénaturent. Que si l'un des disciples change d'idée, s'il cesse d'être convaincu que là est la vérité, il cesse d'être un adhérent, il se détache volontairement et librement de ce groupe, de même qu'il s'y était librement et volontairement uni. Le maître mort, ses disciples, s'ils ont à cœur de conserver fidèlement ce dépôt scientifique, ont soin de se réunir, de se rappeler les uns aux autres les paroles mêmes du maître, les explications réitérées qu'il donnait de ses principes; et chaque fois qu'ils jugent que quelqu'un, tout en prétendant garder le nom de cette école, s'écarte de sa doctrine, ils l'avertissent, lui signalent la déviation; et si cette dissidence persiste et porte sur un point essentiel, ils déclarent que ce philosophe n'est plus un philosophe platonicien.

Jusque-là, on le voit, l'idée de force, de contrainte, est étrangère à la formation de ces groupes de penseurs ou de croyants. Chacun adhère ou cesse d'adhérer à son gré; c'est le pur et libre commerce des esprits. Chacune de ces sociétés, petite ou nombreuse, est, dans le sens le plus exact, une *société spirituelle;* et cette *société spirituelle* ne se maintient qu'à la condition de persévérer dans une formule distincte et saisissable. D'où son droit d'exclure tout membre qui porte atteinte à cette formule. L'*autorité spi-*

rituelle, au fond, n'est pas autre chose : c'est le droit qui appartient à tout groupe, professant une doctrine, d'affirmer cette doctrine à l'exclusion de toute autre; et l'excommunication est tout simplement l'exclusion d'un membre dissident. Il ne s'agit, quant à présent, bien entendu, que de la nature de l'*autorité spirituelle*, par rapport à son objet et à sa fonction, et nullement des titres, soit intrinsèques, soit extrinsèques qu'elle peut présenter pour entraîner les adhésions.

Supposez maintenant que ce groupe de penseurs ait sa doctrine sur Dieu, sur son action créatrice, sur sa Providence; qu'il ait arrêté des formules d'invocation à ce Dieu, et fixé certains jours dans le but de faire en commun ces invocations ou prières; qu'il désigne enfin certains membres chargés plus particulièrement de présider à ces réunions, d'en régler l'ordre et de prononcer au nom de tous ou de chanter ces prières. Nous aurons bien là tous les éléments d'un culte proprement dit ou religion. Mais cet élément nouveau, constitutif du culte, ne change rien au caractère primitif de *société spirituelle* que nous avons constaté dans cette réunion de croyants; le caractère de *société spirituelle* tenant essentiellement à la libre adhésion de chaque membre et à sa libre retraite. Toute idée de coercition, d'emploi de la force pour faire entrer un homme dans ce groupe, ou pour l'y

retenir, est contradictoire avec l'idée même de la *société spirituelle*, telle que nous l'avons définie; l'adhésion de l'esprit, c'est à dire la croyance, étant un acte absolument spirituel auquel l'idée de force, de contrainte matérielle est entièrement étrangère.

A toutes les époques, du moins aux époques lettrées, il y a eu de ces groupes de croyants ou savants; la Grèce nous en fournit les plus mémorables exemples. Mais ces sociétés étaient fort limitées; car l'homme, déjà saisi, dès son entrée en ce monde, par les liens si complexes de la société temporelle, s'y trouvait de fait engagé par tous les éléments de sa nature; et ce n'était pas sans grand effort et sans courir de grands risques qu'il élevait sa pensée au dessus de ces intérêts périssables et de ses devoirs de citoyen, pour chercher plus haut la vérité pure et idéale.

Qu'est-ce donc en soi que cette société temporelle qui s'empare de l'homme à son berceau, et qui l'absorbe dans tout le cours de cette vie éphémère, comme si toute sa destinée se bornait là? A voir cette créature mortelle ainsi façonnée exclusivement en vue de son rôle dans la famille et dans la nation, se douterait-on qu'à côté et au dessus de cette destinée transitoire, elle en a une autre qui la sollicite par ses plus nobles instincts? Si ces instincts ne sont pas une illusion, il faut pourtant que la vie, la

constitution et les droits de la société temporelle n'impliquent pas contradiction avec les besoins supérieurs de l'âme, avec ce mouvement spontané et souverain qui porte les esprits à se grouper librement selon la conformité de leurs croyances.

Oui certes, cette double destinée étant incontestable, il faut que la définition philosophique, rationnelle, de la *société temporelle* et de sa fonction, ne contienne rien qui annule ou qui rende illusoire la seconde et la plus noble destinée de l'homme. Et, en effet, la vraie notion de la *société temporelle*, loin de contredire la vraie notion de la *société spirituelle*, la suppose et la nécessite ; elle ne prend l'homme que par les éléments qui en font un être contingent, le laissant maître du sens intime qui en fait un être religieux.

Est-ce à dire, quand nous parlons du caractère purement contingent de la vie temporelle, que nous entendions si bien scinder l'homme en deux qu'il n'y ait aucune correspondance entre le citoyen et le croyant, et que l'œuvre nationale soit étrangère aux grandes lois de la justice absolue? Cette idée serait la moins philosophique qui se pût imaginer; et faire ainsi deux parts, non seulement distinctes, mais opposées dans l'homme, ce serait ne rien connaître de la nature humaine; ce serait d'ailleurs contredire la sagesse de tous les peuples et de tous les siè-

cles, qui ont tenu pour une vérité hors de doute que la religion est le plus solide fondement des sociétés. En même temps qu'on a toujours admis que la destinée de l'homme est double, on a compris que ces deux destinées influent et doivent nécessairement influer l'une sur l'autre.

Tout le problème consiste à savoir comment doit s'opérer cette communication et cette harmonie entre les deux ordres. Nous expliquerons plus loin quelle en est la vraie solution selon l'esprit du christianisme. En attendant, qu'il nous suffise de faire remarquer les deux points essentiels qui distinguent la *société temporelle* de la *société spirituelle*.

En premier lieu, on naît membre d'une nation comme on naît membre d'une famille. Chacun appartient ainsi par la nature même des choses à un groupe social; il est un rouage obligé de cet organisme politique. Le libre choix et l'adhésion volontaire n'ont rien à faire ici, à la différence de ce qui se passe dans la formation des sociétés spirituelles. On comprend un homme isolé dans ses croyances, n'ayant donné son adhésion à aucun groupe religieux ou philosophique; en d'autres termes ne faisant partie d'aucune société spirituelle. On ne comprend pas un homme, même à l'état sauvage, ne faisant partie d'aucun groupe social.

En second lieu, on appartient au corps social, non par ses opinions mais par ses actes. Le ci-

toyen n'est pas un croyant, mais un être essentiellement agissant.

Il faut se garder de confondre notre pensée avec cette proposition banale et fausse, et si souvent répétée, que l'homme n'appartient à la nation que par son corps et qu'il garde son âme, ou bien que la société temporelle n'envisage que des actes matériels. Il suffit de nommer ces choses saintes, famille, patrie, et de rappeler ces principes : respect du prochain dans sa personne et dans ses droits, devoirs de solidarité et d'assistance mutuelle, pour qu'il soit certain que les liens qui attachent l'homme à la société ont leurs racines dans les puissances vivantes et aimantes de son âme.

Ce que nous voulons dire, c'est que, quelles que soient les causes morales, religieuses ou autres qui aient influé sur les mœurs d'un peuple et préparé une règle juridique déterminée, le pouvoir social commande à chaque membre d'y conformer ses actes, mais nullement d'en confesser la vérité. Il lui demande non une adhésion de l'esprit ou un acte de foi, mais le respect de l'ordre établi. Que le citoyen croie ou ne croie pas à la bonté de la loi, la société n'a pas à s'en inquiéter, pourvu qu'il agisse en conformité de la loi. Et même, dans une société vraiment civilisée et libre, le citoyen, tout en ayant le devoir d'accomplir la loi tant qu'elle existe, a le droit de la déclarer mauvaise, et

et d'éclairer l'opinion, afin d'en préparer la réforme. Pour la société temporelle, vivre et fonctionner ce n'est pas dogmatiser, ce n'est pas affirmer une vérité ou un ensemble de vérités, comme c'est le rôle de la société spirituelle, c'est accomplir une série d'actes relatifs, contingents, modifiables, perfectibles, mais des actes : mariage, relations de famille, propriété sous toutes ses formes, etc. La législation nationale n'a pas d'autre but que d'établir des règles concernant ces actes de diverse nature et de les entourer d'une protection efficace.

Quelle est l'autorité qui fait ces lois, qui constitue la société temporelle et qui commande en son nom? Cette question n'est pas l'objet de ce traité; c'est ailleurs que nous démontrerons que la notion rationnelle de la société temporelle, de la nature de sa constitution et du caractère purement relatif et contingent de son objet, conduit logiquement au principe démocratique de la souveraineté nationale.

Ici, nous n'avons à signaler que la nature de la mission de l'autorité sociale, autrement dit sa compétence; n'ayant d'objet doctrinal d'aucune sorte, nous le répétons, elle ne dogmatise pas, elle ne propose à croire aucune vérité, elle est un corps fonctionnant. Ce qui distingue donc essentiellement la société spirituelle et la société temporelle, c'est que l'une enseigne et s'arrête là, l'autre n'enseigne rien et commande des actes.

On voit bien par ce qui précède que, de la notion même de ces deux espèces de sociétés, parfaitement distinctes et par le mode de constitution et par le but, découle une différence radicale dans les moyens respectifs qui leur sont propres pour se conserver et se manifester; en d'autres termes, leurs moyens d'action et de sanction diffèrent essentiellement. Tandis que la société spirituelle n'a pas d'autre moyen d'action que l'affirmation et la persuasion, et d'autre sanction que l'exclusion morale du membre dissident, ce qui n'est au fond qu'une autre forme de l'affirmation, la société temporelle, commandant des actes extérieurs, sanctionne son commandement par des peines proprement dites; ne s'adressant pas à l'âme, elle a prise sur les corps; ses sanctions sont essentiellement des sanctions matérielles.

Si la vraie notion de la société temporelle avait été admise et comprise dès l'origine, la conséquence logique eût été que le pouvoir social se fût abstenu de tout objet religieux ou scientifique. Mais cet instinct d'une double destinée était loin de présenter un sens clair et précis, et de se traduire en formules propres à produire des effets pratiques. Le monde païen au contraire repose sur la négation en fait de cette double nature. Le droit social voyait l'homme tout d'une pièce et l'englobait tout entier avec tous les éléments de son être.

Il n'y a pas lieu de s'en étonner. Quoique distinctes, les deux destinées, nous l'avons déjà constaté, ont entre elles des rapports intimes, et les deux éléments de l'âme auxquels elles correspondent se touchent et se pénètrent, presque dans tous les actes de la vie. Les croyances religieuses d'une nation ayant une grande influence sur ses mœurs, et les mœurs étant le fondement de la législation, il était naturel que le législateur ne séparât point ces choses dans son œuvre; ne pas donner un culte national pour base à la constitution politique, c'eût été à ses yeux construire un édifice sans fondement.

L'idée élevée d'opérer par la liberté cette action morale des principes religieux sur la vie nationale, ne pouvait être que le produit d'une civilisation très avancée, et, nous le verrons tout à l'heure, préparée par le christianisme. Jusque-là, qui dit une nation, dit un être collectif composé des mêmes éléments que l'individu lui-même, professant un culte public au nom de chacun des membres, de même qu'il s'est donné une législation civile commune à tous. Il commande, dans tous ces ordres, l'exécution de la loi au même titre. Ainsi, dans ce système, le culte étant le fondement de la constitution nationale, et les croyances religieuses le ciment de l'ordre temporel, on peut dire que tout l'homme est dans le citoyen.

Le premier devoir du citoyen était donc de respecter le culte de son pays et même d'y conformer ses actes.

Le philosophe, qui cherchait la vérité en elle-même, ne le pouvait qu'à la condition de rester théoriquement dans ses abstractions. Il devait se garder d'en faire aucune application sociale, ni même d'opposer publiquement ses conceptions religieuses au culte de sa patrie. Il en résultait que les groupes de penseurs ou écoles, dont nous avons parlé, se restreignaient nécessairement dans des limites fort étroites, et n'avaient aucune action efficace sur les sociétés politiques. N'ayant d'ailleurs, en tant que *sociétés spirituelles*, d'autre moyen de certitude que le génie du maître et les facultés naturelles de l'esprit humain, elles restaient divisées entre elles, affirmant les choses les plus contradictoires, opposant hypothèse à hypothèse; aucune d'elles n'avait la possibilité de se généraliser par une foi commune. Gênées par le droit social, rendues impuissantes par leurs contradictions et leurs querelles, elles servaient pour quelques rares penseurs à une sorte de gymnastique de l'esprit; mais elles ne purent pas être un véritable instrument d'émancipation de l'âme, dans le sens social et profond du mot.

Rien ne prouve que l'existence de ces écoles ait servi à faire naître dans l'esprit public, même de loin, même à l'état rudimentaire,

le besoin de l'indépendance religieuse vis-à-vis de l'État; rien ne prouve que les écoles philosophiques elles-mêmes aient eu la moindre idée de ce que nous appelons aujourd'hui l'incompétence religieuse de l'État.

C'étaient donc des faits isolés et sans grande importance sociale. En sorte que, si ces petits groupes de penseurs ont pu nous donner un exemple de ce qu'est en soi une société spirituelle, et attester l'impérissable besoin de l'esprit humain de s'élever au dessus des choses du temps et de se mettre librement en rapport avec l'ordre éternel et absolu, en somme, on peut dire que l'humanité était tout entière dans ses groupes nationaux.

CHAPITRE II

LE CHRISTIANISME AFFRANCHIT LA CONSCIENCE HUMAINE ET FONDE LA VRAIE SOCIÉTÉ SPIRITUELLE.

Pour qu'apparût, distincte, lumineuse, cette idée que l'homme s'appartient à lui-même par un côté de son être; que, s'il livre à sa patrie terrestre ses intérêts temporels et se dévoue, dans cet ordre, jusqu'au sacrifice de sa vie, il lui reste, sacré et inviolable, le sanctuaire de la conscience; que là, dans cette région de la

pensée, où se trouve réellement et pleinement la *personne* humaine, c'est à dire l'être raisonnable et libre, l'action de l'État s'arrête, et que la vérité seule a le droit d'y régner en souveraine; pour que cette idée apparût et se dégageât, il fallait qu'une autre idée prît possession du monde, l'idée d'une immense société spirituelle, à laquelle toute créature humaine fût conviée, savante ou ignorante, intelligente ou bornée, puissante ou déshéritée.

Qu'on veuille y réfléchir, il ne s'agissait de rien moins que de changer les conditions du monde social et du monde moral. Or, pour que cette double merveille s'accomplît, que fallait-il?

Il fallait à la fois un principe assez vaste pour être le lien moral de toutes les âmes, une parole assez haute pour s'imposer souverainement aux esprits. Il fallait, en un mot, l'avénement du Christ.

Le principe nouveau apporté au monde, le principe de la fraternité des hommes en Dieu, eût été impuissant sur les âmes, s'il n'eût été représenté par un être possédant une autorité morale au dessus de toute contestation. Il fallait donc que la personne de ce grand novateur se détachât du reste de l'humanité avec un tel éclat et une telle supériorité, que le plus sublime génie, comme la plus modeste intelligence, pût s'incliner devant sa parole sans se sentir humilié.

Qu'un être purement humain fût capable d'un pareil rôle, qu'il pût, par la seule vertu de sa parole, établir sa domination sur les esprits, et fonder, dans l'adoration et l'amour du père commun, la famille des âmes, il en est qui le pensent, et qui tiennent pour singulièrement arriérés et indignes des progrès de la science les chrétiens naïfs qui persistent à voir là quelques signes de divine inspiration. Toujours est-il qu'il y a, dans cette œuvre du Christ, la plus immense et la plus profonde révolution qui se puisse concevoir.

On n'a pas assez remarqué ce qui est le trait caractéristique de cette révolution chrétienne, qui, en elle, les contient toutes. Sans entrer dans sa métaphysique parfaite et dans son dogmatisme qui en est le complément, ce qu'en fait personne ne peut nier, c'est que le Christ a eu la puissance souveraine de fonder la société universelle des esprits; c'est qu'il les y a appelés en vertu du droit primordial et inaliénable qu'a tout être raisonnable de s'unir librement à Dieu, et à ses frères en Dieu ; c'est qu'il a affirmé ce droit vis-à-vis des pouvoirs humains, refoulant ainsi le droit social et national dans son domaine, ce que n'avaient jamais fait, ni imaginé, les écoles philosophiques ; c'est que, faisant correspondre le moyen au but, le Christ n'a jamais fait usage que de la parole.

Oui, sa grande œuvre, ce n'est pas seulement

d'avoir rétabli dans leur pureté les vérités religieuses altérées par les siècles, ce n'est pas seulement d'avoir créé, non plus telle ou telle religion nationale, mais *la religion*, le libre commerce des esprits en Dieu, sa grande œuvre, même au point de vue de l'histoire, c'est d'avoir fait de cette société spirituelle une institution permanente dans l'humanité; car, appuyé désormais sur cette Église universelle, le citoyen ne revendiquera plus en vain les droits de la conscience vis-à-vis des pouvoirs politiques; et ainsi vont se trouver radicalement changées les conditions de la société temporelle. Il faudrait nier l'évidence pour ne pas voir une correspondance intime entre l'établissement de l'Église et le mouvement libéral d'où sont sortis tous les genres d'émancipation.

Ce caractère indéniable dans le christianisme, même la philosophie rationaliste le proclame aujourd'hui. Tout en rejetant comme un personnage légendaire l'homme-Dieu, tel que le comprennent les chrétiens, quand on a voulu le reconstituer avec les éléments historiques fournis par les monuments de toutes sortes, livres saints, traditions locales, traces indélébiles sur la pierre et dans le cœur des générations, entraîné et soulevé peu à peu par la vérité, on a reproduit un personnage représentant à un degré unique de perfection tous les grands et nobles côtés de la nature humaine,

et professant sur Dieu, sur l'âme, sur la dignité et la liberté de la raison, sur la fraternité des hommes, une doctrine si élevée, si lumineuse, si complète, qu'on peut dire qu'il a été le fondateur de la religion de l'humanité; ce qui équivaut à dire qu'il a fondé pour tous les lieux de la terre et pour tous les siècles la société universelle des esprits.

Mais la conclusion de cette découverte scientifique est-elle un hommage et une réparation à la vieille Église des chrétiens? non certes. Du christianisme, s'écrie-t-on, l'Église n'a vu que la lettre, que l'enveloppe grossière; nous, les philosophes modernes, nous en restituons l'esprit.

Tout cela est facile à dire, et l'on en prend fort à son aise, lorsque, après dix-huit siècles de ce règne du Christ, la révolution laborieusement opérée par ses disciples ayant mis le monde en possession définitive des vrais principes qui sont devenus le fond commun des peuples civilisés, on n'a plus qu'à recueillir la moisson et à la décire en un poétique langage. Parce qu'en regardant en arrière, à côté du bon grain on voit l'ivraie, on n'a pas assez de dédains pour les travailleurs de la première heure qui ont préparé le champ et qui l'ont ensemencé.

Mais, pour sortir des figures, qu'on se transporte par la pensée à ce moment où, l'humanité étant tout entière dans ses groupes nationaux,

le citoyen se devait à sa patrie par tous les éléments de sa nature. Croyez-vous qu'il eût suffi du rêve d'un penseur solitaire pour vaincre dans l'homme ce sentiment patriotique, enraciné comme un préjugé, qui faisait un point d'honneur sacré de respecter et d'observer le culte de son pays? Quel est le philosophe qui se fût permis de dire à ses concitoyens, au nom de sa science personnelle : « Vous avez le droit et le devoir de rompre avec vos traditions nationales et de violer les lois de votre patrie, pour adopter et professer mes doctrines » Y en a-t-il un seul qui ait tenu ce langage, ou même qui ait conçu l'idée d'un pareil rôle? Ces chefs d'écoles avaient, même dans les choses religieuses, l'attitude de savants, démontrant leur système par des raisonnements autant qu'ils le pouvaient, mais sous toute réserve de leur respect envers l'ordre établi; il s'en est trouvé, comme Socrate, qui, traduits devant les tribunaux de leur pays, sont restés inébranlables dans leurs propres convictions, aux dépens de leur vie. Mais aucun ne s'est posé comme ayant autorité sur les consciences, pour leur dicter la vérité; et encore moins ont-ils fait un devoir aux citoyens de résister à l'État pour les suivre.

Si, de fait, rien ne montre, dans le monde antique, même le point de départ, même l'idée de cette révolution portant sur le droit capital de l'homme, le droit de la conscience vis-à-vis

des pouvoirs humains, révolution sans laquelle tout le mouvement de la civilisation moderne était impossible, serait-ce que l'humanité fût dépourvue des grandes vérités de l'ordre religieux, de l'ordre métaphysique, et surtout de l'ordre moral? Mais un des grands arguments que fait valoir le rationalisme pour combattre le christianisme, ou tout au moins diminuer son mérite comme initiative et comme invention, c'est de dire que les principes, soit métaphysiques soit moraux, qui constituent la doctrine chrétienne, étaient connus de l'antiquité et formulés dans des livres qui sont des monuments de haute raison et de sagesse.

Oui, certes, si l'on ne trouve nulle part une œuvre renfermant à elle seule toutes les vérités chrétiennes et toute la morale de l'Évangile il est vrai qu'on en trouve la plupart des éléments disséminés; et l'on peut dire qu'au fond, ces éléments réunis, et même quelques-uns d'entre eux seulement, eussent pu suffire pour servir logiquement de base aux sociétés les mieux ordonnées et les conduire au degré de civilisation le plus avancé: la métaphysique de Platon était sublime, la dialectique d'Aristote parfaite, la morale de Confucius ou celle d'Épictète admirable. Nous supposons même, par impossible, qu'il se fût rencontré un philosophe qui, à lui seul, eût possédé une doctrine irréprochable à la fois sur la métaphysique et sur la morale; faire cette

hypothèse, ce n'est pas encore concevoir l'idée du Christ; être le Christ de l'Évangile, ce n'est pas seulement posséder une doctrine parfaite; c'est aussi réunir en sa personne, à un degré incomparable de perfection, toutes les qualités de la nature humaine, merveille qui ne s'est produite qu'une fois.

Pour nous en tenir au savant, croyez-vous que ce savant complet eût pu accomplir la grande œuvre révolutionnaire dont il est question? Ce serait peu connaître les lois du monde moral, la puissance des préjugés et des traditions nationales, les résistances opiniâtres de l'esprit de routine, et le peu d'empire de l'homme sur l'homme quand la force n'accompagne pas la parole.

Et de quoi s'agissait-il? Il s'agissait, nous l'avons dit, de soulever le monde moral, de l'arracher de son antique base et de l'asseoir sur une base nouvelle. Certes le philosophe, possédant une doctrine métaphysique et morale irréprochable et complète, eût eu entre les mains le plus puissant de tous les leviers. Mais était-ce tout? Archimède, pour soulever le monde, demandait deux choses : un levier et un point d'appui. Notre philosophe aurait eu le levier; le point d'appui lui manquait.

Le point d'appui, pour agir sur les âmes, pour les soulever, devait être en Dieu. Un homme, si grand qu'il fût, était sans autorité; il pouvait conquérir quelques disciples convaincus, quel-

ques amis fidèles; il ne pouvait déterminer cet acte de foi qui groupe et passionne pour la vérité non seulement des voyants, mais des croyants, cet acte de foi qui transporte les montagnes. Pour être l'émancipateur des âmes, il fallait qu'il pût dire à toute créature humaine : « Vous devez obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. » Le citoyen, pour redresser la tête devant l'État et prêter l'oreille à celui qui lui dit : « Ton âme t'appartient, elle n'est pas à ta patrie » devait reconnaître dans les profondeurs du sens intime que ce n'était pas l'homme qui lui faisait entendre cette parole si nouvelle, si révolutionnaire, mais Dieu lui-même lui disant : « Je suis la voie, la vérité et la vie. »

Jésus-Christ a été ce grand révolutionnaire, parlant au nom de Dieu.

Et cela suffit-il encore? suffit-il que cette parole ait retenti une fois dans le monde, et avons-nous là ce point d'appui qui doit assurer l'accomplissement progressif, mais lent et laborieux, de cette grande œuvre d'émancipation?

Supposez cette parole uniquement déposée dans un livre, et abandonnée aux discussions des hommes qui vont l'interpréter en mille sens. Elle opérera des conversions sincères, elle exaltera quelques cœurs enthousiastes, elle produira en chacun d'eux le culte intérieur, l'adoration en esprit et en vérité. Or ce culte intérieur, mais individuel, croyez-vous qu'il portera de grands

fruits sociaux? Nous voulons admettre que la doctrine nouvelle fasse d'assez nombreux prosélytes pour que les pouvoirs publics s'en préoccupent. Qu'arrivera-t-il? N'oubliez-pas que nous sommes en plein monde païen, où le culte public est toujours envisagé comme une des manifestations, et la plus importante, de l'esprit national. Il arrivera donc inévitablement que la religion nouvelle, dès qu'elle sera adoptée par les chefs de l'État ou par une portion considérable du pays, deviendra une religion nationale. Vous aurez autant de cultes nationaux que de peuples convertis au christianisme.

Et alors cette religion, si pure dans son principe, s'altérera peu à peu au contact des préjugés; sa morale, toute divine, restée dans les mains des hommes, au service de leur politique temporelle, sera bientôt dénaturée, pervertie, rendue méconnaissable. Au lieu de transformer les mœurs et de révolutionner l'ordre social, le nouveau culte se pliera aux exigences des intérêts privés et des passions nationales, et fournira aux ambitieux et aux despotes un instrument de plus de domination. L'histoire moderne nous offre de trop lamentables exemples de ce que deviennent, même les peuples chrétiens, lorsque des combinaisons, prétendues nationales, de la religion et de la politique, les livrent à la double influence de princes fanatiques et de prêtres transformés en inquisiteurs.

Peut-on nous reprocher de faire une hypothèse gratuite, quand nous supposons que le christianisme, ainsi divisé en religions nationales, aurait eu, quant à ses effets sociaux, le même sort que les philosophies humaines, que nous avons vues impuissantes dans l'antiquité païenne?

Que fallait-il donc de plus qu'une doctrine parfaite et divine, pour que l'œuvre émancipatrice du christianisme pût s'accomplir sûrement et pleinement? Il fallait, nous n'hésitons pas à le dire, que l'autorité morale du Christ passât à ses successeurs. Il fallait que tous les hommes de bonne volonté, unis en lui, formassent à côté des sociétés politiques, distincte d'elles, la société universelle des esprits; que cette société universelle, dépositaire indéfectible de la doctrine nouvelle, continuât de parler aux âmes, pour les fortifier, pour les élever au dessus des intérêts terrestres et des devoirs transitoires et très souvent conventionnels de la vie nationale.

Alors tous les déshérités de ce monde, tous ceux qu'écrasait le poids des injustices sociales, pouvaient respirer et espérer; l'idéal n'était plus une chimère; ils savaient que désormais la réparation était non seulement possible, mais assurée. Avec le levier moral de la doctrine, le Christ avait donné à ses disciples un point d'appui inébranlable; la société universelle des âmes étant fondée, à côté des sociétés tempo-

relles, il n'était plus à craindre que la révolution sociale, contenue en germe dans les grandes vérités chrétiennes, avortât à l'origine même, étouffée sous l'étreinte des cultes nationaux.

Comment a-t-on pu méconnaître, comment méconnaît-on plus que jamais le côté social et vraiment révolutionnaire de cette merveilleuse création de la société universelle des âmes! Comment ne voit-on pas qu'entre tous les événements qui ont exercé une influence capitale sur les destinées, même temporelles, de l'humanité, l'établissement de l'*Église* est un fait historique d'une incomparable grandeur? comment ne voit-on pas que, malgré ses alliances déplorables, et trop explicables par l'ignorance des temps, avec les pouvoirs de la terre, malgré les faiblesses et souvent la grossièreté de ses pasteurs, malgré les horribles violences qu'elle a laissé commettre en son nom, cette Église, par cela seul qu'elle subsistait, inviolable et distincte comme société spirituelle à côté de la société temporelle, sans jamais se laisser absorber, a sauvé le principe en vertu duquel s'opérait la grande révolution libérale dans le monde?

Que les chefs de cette Église se soient enivrés de leur puissance; que, pendant quelques siècles du moyen âge, ils aient tenté de tout absorber en eux et de courber le monde sous une seule volonté théocratique, faussant ainsi, par un

monstrueux système, l'institution dont ils étaient les représentants; qui est-ce qui le nie, et qui, plus énergiquement que nous, a protesté contre cette aberration qui, même aujourd'hui, est encore loin d'être dissipée parmi les catholiques?

Mais heureusement, les idées de liberté et les sentiments d'indépendance que l'établissement de l'Église avait fait pénétrer dans les mœurs, devaient être un suffisant préservatif contre les empiétements des chefs de cette Église. La distinction du spirituel et du temporel, que la société spirituelle avait invoquée pour se fonder et se maintenir, et qu'elle ne cessait d'invoquer pour se défendre contre les entreprises des princes, les sociétés temporelles surent à leur tour l'invoquer, quand les papes affectèrent des prétentions politiques. Et l'on vit même des Églises, glorieuses entre toutes, qui, sans rompre le faisceau de l'unité spirituelle, s'associèrent aux résistances des pouvoirs laïques.

Qu'on remonte équitablement au point de départ de ce mouvement libéral qui, à travers des vicissitudes sans nombre, devait aboutir au principe de la liberté absolue de la conscience, et à la *séparation* complète du spirituel et du temporel, ce qui est identique; on verra que le point de départ est dans l'idée chrétienne de la *distinction* du spirituel et du temporel; que ce principe s'est affirmé et n'a pu s'affirmer que par l'établissement, à côté des sociétés tempo-

relles, de la société permanente des esprits, autrement dit de l'Église.

Aussi, cette Église seule a-t-elle été appelée catholique, c'est à dire universelle. Elle est une *société spirituelle*, parce que, selon la définition que nous avons donnée par l'exemple des écoles philosophiques, elle unit les esprits par une *croyance* commune, et, de plus, que son unique moyen est l'affirmation, ce qui exclut absolument toute idée de contrainte, de sanction matérielle. Elle est *universelle*, parce que, distincte de toute institution politique, elle appelle tous les hommes de bonne volonté, non plus avec l'autorité d'une parole humaine, ni même avec des textes sacrés livrés à l'interprétation individuelle, mais avec la conviction qu'elle est assistée par Dieu dans la garde de ce dépôt.

Au lieu de l'Église, supposez la religion musulmane, ou toute autre dans les mêmes conditions, embrassant la plus grande partie de l'humanité; elle n'eût pas été pour cela une société spirituelle, catholique, dans le sens propre du mot, car son fondateur, et les héritiers de sa puissance, armés du glaive, procédaient à la manière des conquérants, et le culte établi par eux, bien loin de se distinguer en aucune façon de leur œuvre politique, n'avait visiblement pour but que de lui servir de fondement.

LIVRE DEUXIÈME

ESPRIT DU CHRISTIANISME ET NATURE DE L'ÉGLISE

—

Cette idée que nous nous faisons de l'esprit libéral du christianisme, de la nature et du but de l'Église, répond-elle à la réalité?

CHAPITRE PREMIER

L'ESPRIT LIBÉRAL DE L'ÉVANGILE

« La loi du Christ est la loi parfaite de la liberté (1). » Cet esprit de liberté est si bien le caractère saillant, le fond même de la loi évangélique, il a été si souvent et si unanimement mis en lumière par les écrivains qui ont voulu remonter aux origines du mouvement libéral moderne, qu'essayer de prouver le contraire, ce serait, aux yeux de tous, un pur jeu de discus-

(1) *Épître de saint Jacques*, I, 25.

sion, pour le seul plaisir de démontrer un paradoxe.

« L'Évangile, dit M. Laboulaye, n'est pas une charte, c'est bien mieux, c'est un esprit vivifiant, l'esprit même de la liberté (1). » Channing a rendu à la loi du Christ le même hommage en précisant sa pensée : « L'esprit politique du christianisme, a-t-il dit, c'est le respect de l'individu. Ce respect n'existe que chez les chrétiens. C'est l'Évangile qui, en nous montrant une âme immortelle dans le corps le plus misérable et le plus dégradé, nous apprend à ménager la faiblesse, à secourir la pauvreté, à combattre la misère, et surtout la plus affreuse de toutes, la misère morale. Tel est le caractère de la politique chrétienne; c'est par là qu'elle se distingue de la politique païenne, qui est fondée sur la toute-puissance de l'État, ce qui équivaut à dire sur le mépris de l'individu (2). »

Oui, voilà bien le trait caractéristique qui sépare par un abîme le monde païen et le monde de l'Évangile : d'un côté, l'individu tout entier sous la domination de l'État, tout entier dans son rôle de citoyen; de l'autre, l'homme s'appartenant à lui-même par l'élément le plus noble de son être, l'âme revendiquée par Dieu, le seul maitre des âmes, et pouvant dire désor-

(1) *La Liberté religieuse*, introd., pag. XXI.
(2) *Ibid.*, pag. XXII.

mais aux pouvoirs humains : Votre souveraineté ne m'atteint pas, elle s'arrête aux limites des choses temporelles ; nous rendrons, en citoyens dociles, à César ce qui est à César; mais que rien ne nous empêche de rendre à Dieu ce qui est à Dieu.

Qui est-ce qui nierait que là nous touchons la liberté à sa racine, et que de ce germe sont sorties toutes les émancipations?

M. Renan commet donc une grave erreur quand il ne voit dans cette réponse de Jésus, *Reddite ergo quæ sunt Cæsaris Cæsari et quæ sunt Dei Deo*, qu'un « mot d'indifférence supérieure (1). » C'est la formule la plus nette de la distinction des deux ordres de sociétés, l'affirmation la plus précise du principe de l'incompétence respective des deux autorités, et par conséquent la double proclamation : de l'indépendance politique pour le chrétien, de l'indépendance religieuse pour le citoyen. Il y a dans cette réponse plus qu'une parole posant la base de tout un droit social supérieur et nouveau; il y a un acte montrant en application ce droit nouveau par l'exemple du fondateur lui-même de la société des âmes, qui s'incline devant le représentant de la société temporelle. Comment cet acte magistral, qui accomplit, en les distinguant, mais avec un égal respect, les

(1) *Questions contemporaines*, pag. 428.

devoirs envers Dieu, les devoirs envers la patrie terrestre, cet acte initiateur, qui contenait toute la révolution émancipatrice, a-t-il pu apparaître à des yeux pourtant bien pénétrants, comme un acte de superbe et dédaigneuse indifférence!

Des discussions sans nombre se sont élevées au sujet des Évangiles et de la doctrine qu'ils contiennent; l'exégèse moderne en a pesé chacun des termes; elle les a confrontés entre eux et avec les monuments sacrés ou profanes de la même époque; l'authenticité de quelques-uns de ces livres, et même de tous, a été mise en doute; laissant bien loin le débat d'abord engagé entre les docteurs catholiques et les chrétiens dissidents, la critique rationaliste a écarté tout ce qui se rapporte aux traditions prophétiques et aux actes miraculeux du Christ, comme des faits purement légendaires; elle a, enfin, dépouillé le grand initiateur de son auréole divine, et réduit son œuvre, si sublime qu'elle soit, aux proportions d'une œuvre humaine. Mais ce qui reste debout, intact, irréductible, après cet immense travail d'élimination, ce qui s'en dégage victorieusement et avec plus d'éclat que jamais, c'est l'esprit libéral des Évangiles.

Que ces livres soient ou non inspirés, tels qu'ils demeurent, passés aux crible de la critique moderne, avec leur simple valeur de do-

cuments historiques, ils sont la plus haute expression du principe de la dignité de l'âme et de son indépendance. « Il n'y a pas un mot dans l'Évangile, dit M. Laboulaye, qui ne condamne la force mise au service de la vérité (1). »

Quelle est la conclusion d'un livre très célèbre, où l'auteur, ou plutôt l'artiste, saisissant et s'assimilant les éléments laborieusement préparés par la science rationaliste, a essayé de reconstituer, sur un piédestal humain, cette figure de Jésus qui, même réduite à ces proportions, est la plus grande de l'histoire (2)? La conclusion de ce livre est de faire du Christ l'expression la plus pure, la plus élevée et la plus complète des tendances de la civilisation moderne, lesquelles se réduisent à l'esprit de liberté.

Jésus, dit M. Renan, « est l'initiateur du monde à un esprit nouveau (3). » « Le sentiment que Jésus a introduit dans le monde est bien le nôtre. Son parfait idéalisme est la plus haute règle de la vie détachée et vertueuse. Il a créé

(1) *La Liberté religieuse,* pag. 96.

(2) « Quels que puissent être les phénomènes inattendus de l'avenir, Jésus ne sera pas surpassé. Son culte se rajeunira sans cesse ; sa légende provoquera des larmes sans fin. Ses souffrances attendriront les meilleurs cœurs ; tous les siècles proclameront qu'entre les fils des hommes, il n'en est pas né de plus grand que Jésus. » (Er. Renan, pag. 459.)

(3) Pag. 444.

le ciel des âmes pures, où se trouve ce qu'on demande en vain à la terre, la parfaite noblesse des enfants de Dieu, la pureté absolue, la totale absence des souillures du monde, *la liberté enfin*, que la société réelle exclut comme une impossibilité, et qui n'a toute son amplitude que dans le domaine de la pensée. Le grand maître de ceux qui se réfugient dans ce royaume de Dieu idéal est encore Jésus. Le premier il a proclamé la royauté de l'esprit; le premier, il a dit, au moins par ses actes : « Mon royaume n'est pas de ce monde. » La fondation *de la vraie religion* est bien son œuvre. Après lui, il n'y a plus qu'à développer et à féconder (1). » Et M. Renan ajoute : « On comprend de la sorte comment, par une destinée exceptionnelle, le christianisme pur se présente encore, au bout de dix-huit siècles, avec le caractère d'une religion universelle et éternelle. C'est qu'en effet la religion de Jésus est à quelques égards la religion définitive. Fruit d'un mouvement des âmes parfaitement spontané, dégagé à sa naissance de toute étreinte dogmatique, ayant lutté trois cents ans pour la liberté de conscience, le christianisme, malgré les chutes qui ont suivi, recueille encore les fruits de cette excellente origine. Pour se renouveler, il n'a qu'à revenir à l'Évangile (2). »

(1) Pag. 445.
(2) *Ibid.*

CHAPITRE II

L'ÉGLISE FONDÉE PAR LE CHRIST

§ 1er. — L'Église d'après l'Évangile.

L'esprit de l'Évangile étant essentiellement l'esprit de liberté, si Jésus-Christ a entendu fonder une Église, ce ne peut être qu'une Église libre, une famille des âmes, une société spirituelle, suivant la définition que nous en avons donnée. Si les paroles sacrées sur lesquelles les chrétiens font reposer l'institution de l'Église contenaient, de près ou de loin, l'ombre d'un recours à la force matérielle, ou un oubli quelconque de l'indépendance individuelle, par là même serait démontrée la vanité de tous les textes qui auraient fait illusion sur l'esprit libéral de l'Évangile. Mais ce sont surtout les paroles relatives à l'établissement de l'Église qui mettent en lumière la pensée libérale du fondateur.

Ici, nous n'avons qu'à rappeler des vérités élémentaires dans la science des origines chrétiennes, bien sûrs d'être en parfait accord et avec les catholiques et avec les dissidents. Si entre eux, s'est élevé un débat capital sur la permanence, sur l'autorité, sur la constitution

hiérarchique de l'Eglise, il est pour tous un point hors de doute, c'est que Jésus-Christ a voulu établir une Église, et une Église *enseignante*. De ses disciples il fait des apôtres; il leur commande de répandre sa doctrine par toute la terre; il fonde l'apostolat : « Allez et enseignez toutes les nations (1); « Suivez-moi, je ferai de vous des pêcheurs d'hommes (2). »

Les catholiques ajoutent qu'il a été établi un chef de l'apostolat, en vue de l'*unité* de cette société spirituelle que l'apostolat avait pour but de réaliser : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église. »

Ils ajoutent que s'il doit y avoir une société des âmes, cette société doit être universelle : « Enseignez toutes les nations. »

Ils ajoutent que, destinée à grouper les hommes autour de la même vérité, c'est à dire en Dieu, l'Église doit posséder les titres qui donnent autorité, et qui assurent, pour les ignorants comme pour les savants, la pureté et la permanence de la doctrine : « Les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle. »

Sur ces divers points, la controverse, depuis des siècles, a entassé volumes sur volumes; bien qu'épuisée par Bossuet, elle se renouvelle chaque jour à peu près dans les mêmes termes.

(1) Saint Math., chap. xxviii, v. 19.
(2) Idem, chap. iv, v. 19.

Mais de même que catholiques et dissidents sont d'accord en principe sur l'établissement d'une Église chrétienne universelle et enseignante, de même ils reconnaissent ensemble que l'apostolat fondé par le Christ n'a pas reçu d'autre moyen d'action que la *parole* : « Enseignez. » Et rien de plus : « Je vous envoie comme des agneaux au milieu des loups; ayez la prudence du serpent et la simplicité de la colombe (1). » Si leur parole est repoussée, que feront les apôtres? Celui qui les envoie les armet-il d'un moyen humain quelconque? Il se contente de leur dire : « Secouez la poussière de vos pieds (2). » Qu'est-ce à dire si ce n'est : Si vous ne parvenez pas à convaincre, retirez-vous et reprenez votre marche?

Deux apôtres voulant faire descendre le feu du ciel sur une ville qui avait refusé de les recevoir, Jésus-Christ leur dit : « Vous ne savez pas à quel esprit vous appartenez. »

De tous ces textes, comme de toutes les paroles tombées de la bouche du Christ, comment ferait-on sortir l'idée de la force matérielle? Mais ce n'est pas assez que cette idée soit implicitement exclue par l'intention qui dicte ces paroles, par l'esprit de la mission apostolique et le but essentiellement libéral de cet apostolat;

(1) Saint Math., chap. x, v. 16.
(2) Idem, chap. x, v. 14.

la pensée du Christ s'est manifestée directement dans la scène mémorable du jardin des Olives :

Assailli, Lui, la vérité vivante, il dit au disciple qui tirait l'épée pour le défendre : « Remets ton épée dans le fourreau ; car celui qui frappe de l'épée périra par l'épée. » Avons-nous besoin de faire remarquer qu'il s'agit ici, non de la défense personnelle ou de la défense de son prochain contre une attaque injuste dans les circonstances ordinaires de la vie terrestre, non plus que de l'épée mise au service de la patrie temporelle, mais de la force mise au service de la vérité. A ce moment où le Christ était entré dans la plénitude de sa mission religieuse, où s'accomplissait le premier acte du divin sacrifice, en sa personne s'effaçait l'être temporel protégé par le droit naturel de la conservation et par le droit social, pour ne laisser apparaître que la vérité incarnée, le droit éternel, visible, mais *désarmé*.

Tout n'est-il pas dans cet acte du Christ? Et n'est-ce pas avec raison qu'on l'a invoqué, chaque fois qu'on a voulu mettre en évidence le caractère absolument spirituel de la religion de l'Évangile? En défendant de protéger par l'épée la vérité, même quand elle apparaît sous la figure de l'homme, Jésus ne montre-t-il pas qu'à plus forte raison il faut se garder de mettre l'épée au service de la vérité idéale et impersonnelle?

Oui, on aura beau tourner et retourner en

tous sens les textes de l'Évangile, tout son esprit est dans ce mot *liberté*, parce que toute la religion de l'Évangile est dans ce mot *charité* : « finis præcepti est charitas (1). » Aimer ses frères, et les aimer en Dieu, c'est les respecter; les unir entre eux dans une foi commune, c'est les unir par la liberté; fonder dans ce but un apostolat, c'est fonder un apostolat désarmé, c'est ne donner à cet apostolat d'autre puissance que la puissance de la persuasion; établir une Église destinée à perpétuer, par la continuation de l'apostolat, la libre association des âmes dans la doctrine du Christ, c'est exclure tout autre moyen de conservation et de propagande que la parole : « L'Église n'est pas autre chose que la persuasion à son plus haut degré, que le royaume de la persuasion (2). »

§ 2. — L'Église d'après les apôtres et les écrits des Pères

Cet esprit de liberté se retrouve dans les écrits des apôtres, dans les actes de la primitive Église et dans les écrits des Pères.

Les apôtres enseignent la doctrine qu'ils ont reçue du Maître, et n'emploient d'autre moyen que la persuasion. Parlant, non plus à un peuple, mais à tous les peuples, unissant les chrétiens, non plus sous la loi jalouse du judaïsme, mais sous la loi de l'universel amour, pour mar-

(1) LACORDAIRE, t. II, pag. 46.

(2) SAINT PAUL, *Ire ép. à Timoth.*, ch. I, v. 5.

quer le caractère purement spirituel de la loi nouvelle, ils abolissent le signe matériel qui, jusqu'au Christ, reliait le peuple choisi des croyants. Désormais, ce n'est plus dans la chair mais dans l'âme, que sera gravé le signe de la nouvelle alliance : la simple adhésion de l'esprit, l'acte de foi, remplacera l'antique circoncision; saint Paul la repousse comme un signe de servitude; il défend avec une fermeté inébranlable, comme le principe essentiel de l'Église universelle, l'union libre de tous les hommes en Jésus-Christ : « Libertatem nostram quam habemus in Christo Jesu (1). »

L'œuvre de la première assemblée générale, du premier concile de Jérusalem, c'est de condamner la doctrine de ceux qui prétendent maintenir les chrétiens sous le joug des cérémonies mosaïques; la large doctrine de l'apôtre des gentils est œcuméniquement consacrée, et l'Église célèbre cette solution fameuse comme la victoire de la liberté évangélique.

Tous les Pères de l'Église, sans exception, se sont inspirés du même esprit de liberté et de charité. A leurs yeux, rien n'est plus antireligieux que de prétendre imposer la religion par la force : « Nec religioni est, dit Tertullien, quæ spontè suscipi débet, non vi, cum et hostiæ ab animo volenti expostulentur (2). »

(1) *Épit. de saint Paul aux Galates*, chap. II, v. 4.
(2) *Cours de Théol.*, t. VI, pag. 1287.

Saint Hilaire de Poitiers dit à son tour, deux siècles après : « Dieu nous a enseigné à le connaître; il ne nous y a pas contraints. Il a donné de l'autorité à ses préceptes en nous faisant admirer ses opérations divines. Il ne veut point d'un consentement forcé. Si l'on employait la violence pour établir la vraie foi, la doctrine épiscopale s'élèverait contre cet abus. Elle s'écrierait : Dieu est le Dieu de tous les hommes; il n'a pas besoin d'une obéissance sans liberté; il ne reçoit pas une profession que le cœur désavoue; il ne s'agit pas de le tromper, mais de le servir. Ce n'est pas pour lui, c'est pour nous que nous devons lui obéir. »

Ces sentiments, unanimes chez les Pères des quatre premiers siècles, et qu'on pourrait expliquer par l'état de l'Église, qui, bien loin d'être protégée par les princes, subissait d'horribles persécutions, ces sentiments persévèrent après la conversion de Constantin. Saint Chrysostome parle en ces termes : « Il n'est pas permis à des chrétiens de combattre l'erreur par la violence; c'est par les discours, par la douceur et la persuasion qu'il faut amener les hommes au salut (1). »

Cette doctrine était si manifestement celle de l'Église, qu'après son alliance avec l'empire, les premiers empereurs chrétiens, malgré le pré-

(1) *Cours de Théol.*, t. VI, pag. 1290.

jugé, héritage du paganisme, qui leur faisait un devoir de protéger la religion officielle par des sanctions pénales, montrèrent une grande tolérance relative envers les dissidents; loin d'imposer le christianisme à leurs sujets, ils maintinrent autant que possible dans les fonctions publiques ceux qui restaient attachés aux cultes païens. « Prudence, dans son poème contre Symmaque, dit que c'est librement et sans contrainte, que l'on embrasse la foi de Jésus-Christ. Il ajoute que la profession du paganisme n'exclut personne des honneurs et des charges publiques, et il cite pour exemple Symmaque lui-même, élevé par l'empereur Valentinien à la dignité de consul (1). »

Lorsque, pour la première fois, le glaive temporel sévit contre des hérétiques, les priscillianistes, ces persécutions furent sévèrement blâmées par le pape Sirice et par les évêques. Deux conciles, celui de Milan en 390, et celui de Turin en 401, condamnèrent les évêques Ithace et Idace qui avaient dénoncé ces sectaires. « Saint Ambroise refusa constamment de les admettre à sa communion, et saint Martin se reprocha toute sa vie d'avoir communiqué une seule fois avec eux, pour sauver la vie à deux innocents que le tyran Maxime voulait faire périr (2). »

(1) *Cours complet de Théol.*, t. VI, pag. 1293.
(2) *Ibid.*

Des caractères violents, comme il s'en est trouvé toujours, montraient une trop facile disposition à persécuter les hérétiques; mais les chrétiens, réputés pour la sainteté de leur vie et la pureté de leur foi, ne manquaient pas de rappeler les vrais principes de l'Évangile; c'est ainsi que l'historien Socrate, racontant les poursuites acharnées de l'évêque Synnade contre les macédoniens, flétrit cette conduite, au nom de l'Église dont l'esprit est ennemi de toute persécution.

On remplirait des volumes des paroles et des actes de ces premiers docteurs, tout pénétrés de l'esprit du Maître, auquel la tradition les rattachait de si près. Mais il suffira d'ajouter quelques citations à celles qui précèdent :

« Quelque grand que soit le mal qu'on veut faire quitter, et le bien qu'on veut faire embrasser, c'est un travail plus onéreux qu'utile d'y contraindre au lieu d'instruire. » C'est par ces belles paroles que se termine une lettre de saint Augustin à un proconsul d'Afrique qui menaçait de mort les donatistes. Et, s'adressant aux manichéens, il leur tient ce langage : « Que ceux-là sévissent contre vous, qui ne savent pas tout ce qu'il en coûte pour trouver la vérité et se garantir de l'erreur. Que ceux-là sévissent contre vous, qui ne savent pas combien il est rare et difficile que la sérénité d'un esprit religieux dissipe les ténèbres de

la chair et de l'imagination. Que ceux-là sévissent contre vous, qui ne savent pas avec quelle peine on parvient à guérir l'œil de l'homme intérieur, par combien de soupirs et de gémissements on obtient de connaître quelques-unes des vérités qui ont Dieu pour objet. Que ceux-là enfin sévissent contre vous, qui n'ont jamais donné dans une erreur semblable à celle qu'ils vous reprochent. »

Rien n'est plus connu que ces paroles de saint Grégoire le Grand : « C'est par la douceur et par les exhortations, qu'il faut appeler les infidèles au christianisme ; il ne faut pas les en éloigner par les menaces et la terreur... » « Il faut se contenter de les prêcher et de les instruire, pour les éclairer et les convertir. » La lettre célèbre du même pape au patriarche de Constantinople montre plus manifestement encore que la persuasion était la pratique constante de l'Église, et l'emploi de la force contre les dissidents une innovation : « C'est une manière bien *nouvelle* et bien étrange de prêcher, écrit-il, que de vouloir commander la foi par les supplices : *Nova et inaudita est ista prædicatio, quæ verberibus exigit fidem.* »

Rappelons enfin que, par une sorte de dérision de l'histoire, dans cette Espagne, devenue plus tard la terre classique de l'inquisition et l'épouvante du monde civilisé, le concile de Tolède, en 633, déclare « qu'il ne faut contraindre

personne à professer la foi, laquelle doit être embrassée volontairement et par persuasion ; » et que cette décision fait partie du droit canonique.

LIVRE TROISIÈME

L'ÉGLISE DÉFINITIVEMENT CONSTITUÉE. — GARDE-T-ELLE L'ESPRIT PRIMITIF DE LIBERTÉ?

—

Il faut convenir que, jusqu'ici, ce que nous avions à exposer n'était pas la partie difficile de notre entreprise : montrer l'esprit libéral de l'Évangile, montrer que la primitive Église était l'union libre des croyants dans la doctrine du Christ, c'est rappeler des vérités acquises et incontestées. Un auteur protestant, M. Bunsen, dans son beau livre *Saint Hippolyte et son Temps*, prouve surabondamment que la doctrine des Pères des trois premiers siècles était essentiellement libérale; or ces Pères étaient, qu'on ne l'oublie pas, des *Pères de l'Église;* prouver qu'ils professaient le principe le plus pur de la liberté de conscience, c'est prouver que l'Église dont ils étaient les organes, reposait sur le principe même de la liberté. Nous avons dû remettre ces vérités en lumière, afin de marquer nettement l'idée mère qui a inspiré toute l'œuvre évangé-

lique, le principe fondamental qui a donné à l'Église des Apôtres et des Pères le caractère de société purement spirituelle.

Mais la question qui nous a fait prendre la plume reste entière, l'accusation portée contre le catholicisme étant précisément que l'Église, telle qu'elle s'est constituée autour de la chaire pontificale, est la négation de l'esprit originaire de l'Évangile, soit par les éléments organiques que l'Église romaine aurait ajoutés à ceux qui formaient la primitive Église, soit par la vie réelle, le fonctionnement invariable de cette institution, où l'on voit toujours les moyens humains, les alliances politiques et la force matérielle jouer un rôle si important.

Ce ne serait rien faire, pour l'éclaircissement du sujet, que de nous en tenir à des définitions générales de l'Église, même telles que les donnent les docteurs modernes, définitions qui, dans leurs termes vagues, ne diffèrent guère de celles qui se rapportent à l'Église des premiers siècles : ainsi, d'après Bossuet, « ce que tous les chrétiens entendent par le nom d'Église, c'est une société qui fait profession de croire la doctrine de Jésus-Christ, et de se gouverner par sa parole (1). » Un écrivain laïque, M. Laboulaye, dit à son tour : « Le catholicisme est d'abord une Église dans le sens que tous les

(1) Tom. XXXIX, pag. 208.

chrétiens attachent à ce mot, c'est à dire une réunion de fidèles qui font profession de servir Dieu suivant la religion que lui-même a enseignée (1). »

CHAPITRE PREMIER

LES ÉLÉMENTS CONSTITUTIFS DE L'ÉGLISE

Ces définitions, vraies au fond, peuvent servir de point de départ à la controverse entre les catholiques et les dissidents. Bossuet, par exemple, s'y appuie pour établir contre les protestants que l'Église catholique seule présente les caractères d'une véritable Église, réalisant pleinement l'idée et le but de l'association des chrétiens : la profession d'une même doctrine au nom de Jésus-Christ.

Mais il est de fait qu'en outre de la définition générale, commune à tous les chrétiens, les catholiques y ajoutent certains éléments que n'admettent pas les dissidents; que c'est là-dessus que porte entre eux le débat; et que c'est aussi sur cette partie de la définition propre à l'institution catholique, que le procès est fait à l'Église par les défenseurs du droit moderne.

Quand on veut en effet sortir du vague des

(1) *La Liberté religieuse*, pag. 91.

définitions qui ne se rapportent qu'à l'esprit de l'Église, et présenter l'Église catholique, non par ce qui lui est commun avec toutes les sectes chrétiennes, mais par ce qui l'en distingue, on arrive à des termes plus précis :

« L'Église est une société de personnes unies entre elles, par la profession d'une même foi et par la communication aux mêmes sacrements, sous le gouvernement des premiers pasteurs, et surtout du pape qui en est le chef (1). » Bergier donne une définition identique : « Les théologiens catholiques, dit-il, définissent l'Église, la société de tous les fidèles, réunis par la profession d'une même foi, par la participation aux mêmes sacrements, et par la soumission aux pasteurs légitimes, principalement au pontife romain (2). *Cœtus eorum qui veram Christi fidem profitentur, Christi sacramentis utuntur, et pastoribus legitimis, imprimis Romano pontifici subjiciuntur* (3). »

Précisant encore davantage, et empruntant leurs définitions au concile de Nicée, qui a définitivement fixé l'objet de la croyance, ces théologiens notent les caractères qui distinguent l'Église.

Selon le symbole adopté par le concile de

(1) Pey. *De l'autorité des deux puissances*, t. II, pag. 20.
(2) *Dictionnaire de Théologie*, t. III, pag. 2.
(3) *Cours complet de Théologie*, t. IV, pag. 27.

Nicée et par celui de Constantinople, le premier caractère de l'Église, c'est l'*unité* : « Un bercail sous un même pasteur. » Nous avons été baptisés pour former un seul corps, et former un même esprit, soit Juifs, soit Gentils, soit esclaves, soit libres. »... « Vous êtes le corps de Jésus-Christ, et membres les uns des autres (1). » « Il n'y a qu'un Seigneur, *une foi*, un baptême, et dans ce but Dieu a établi des apôtres, des pasteurs et des docteurs (2).»...» Dieu nous a donné des apôtres, des prophètes, des évangélistes, des pasteurs et des docteurs, afin que nous ne soyons pas comme des enfants, flottants et emportés à tout vent de doctrine par la malice et l'habileté des hommes qui sèment l'erreur autour de nous (3). »

A cet apostolat il fallait un centre; il fallait un chef unique aux apôtres et aux évêques leurs successeurs : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église. » « Quoi, un seul chef à tout l'univers?... Constituer l'unité sur une tête qu'un coup d'épée peut faire tomber! Cela était neuf, hardi, impossible, et cependant cela est. Non loin du lieu où siégèrent par la force des armes les dominateurs du monde ancien, siége un vieillard dont la voix commande et est res-

(1) Saint Paul. *Épit. aux Corint.*, chap. xii, v. 13 et 14.
(2) Idem. *Épitre aux Éphésiens*, chap. iv, v. 4, 11 et 13.
(3) Idem. *Ibid.*

pectée non pas seulement dans les limites du plus grand empire humain qui ait jamais existé, mais en deçà et au delà de toutes les mers. Il a traversé non pas un siècle, mais dix-huit siècles. Il a vu s'élever contre lui des schismes, des hérésies, des rois, des républiques, et il est demeuré ferme sur le tombeau qui fait sa puissance (1). »

Avec un chef, un épiscopat partageant avec ce chef la souveraineté et la juridiction spirituelle, un presbytérat chargé, sous l'autorité des évêques, de répandre la parole évangélique, d'offrir le sacrifice et de distribuer une partie des sacrements, puis un diaconat pour aider les prêtres dans leur ministère, l'Église cesse d'être une abstraction insaisissable, pour être un organisme vivant et agissant; c'est « une société organique, où l'idée doctrinale a pris corps sous un gouvernement hiérarchique, législatif, judiciaire et administratif, c'est à dire sous un pouvoir jouissant de la totalité des attributs nécessaires à la vie réelle d'une société (2). »

Ainsi constituée, *une* dans sa foi, *une* dans son gouvernement, dont toutes les parties convergent autour d'un centre unique, indépendante d'ailleurs de toute société temporelle, l'Église peut ouvrir son sein aux hommes de

(1) Lacordaire, t. II, pag. 35.
(2) *Ibid.*, t. II, pag. 50.

tous les pays et de tous les temps; elle forme ce corps mystique, dont parle saint Paul, comprenant, sous un même baptême, Juifs et Gentils, esclaves et hommes libres; elle est bien la société *universelle* des âmes.

Qu'on y réfléchisse, s'il entrait dans le plan divin qu'il y eût sur la terre une société des âmes, une société spirituelle, il fallait que cette société fût *universelle*. « La vérité, dit avec un grand sens le père Lacordaire, étant le premier bien, et l'on peut dire le seul bien des hommes, et nul ne devant être privé de ce bien, sans lequel il n'y en a point d'autre, il s'ensuit que le premier soin de Dieu devait être de rendre son Eglise *universelle*, en sorte qu'elle pût, comme la lumière du soleil, éclairer tout homme venant en ce monde (1). » Et comme il est également vrai qu'il ne peut y avoir d'universalité sans unité, l'Église groupée autour du pontife romain, présentant seule des conditions d'*unité*, a pu seule s'appeler *universelle*.

L'*universalité*, tel est son second caractère, et son titre le plus distinctif, on peut le dire; seule, elle a pu prendre ce titre de *catholique;* aucune autre Église ou école n'a songé même à le lui disputer. « Le nom de *catholique* ne réveille pas seulement l'idée de l'unité intellectuelle dans un corps organique et vivant, mais de plus il signi-

(1) LACORDAIRE, t. II, pag. 32.

fie l'expansion universelle de cette unité : prodige si grand, que l'Église, inspirée de Dieu et dédaignant tous les autres titres, tels que ceux d'*une*, de *sainte*, d'*apostolique*, qu'elle tenait aussi du premier concile œcuménique de Nicée, a retenu le nom de *catholique*, comme le nom qui lui appartient par excellence, et qui, souverainement incommunicable, exprime le mieux cette force divine et créatrice qui, après l'avoir douée de lumière, de sainteté, d'unité, d'organisation, a fini par la pousser dans le monde avec cette dernière couronne de l'universalité (1). »

Avec l'unité et l'universalité, il fallait à l'Église la permanence, l'universalité dans le temps comme dans l'espace. Qu'eût signifié cette grande association des âmes, apparaissant un jour sur la terre, acclamant une même doctrine au nom de Jésus-Christ, pour s'évanouir le lendemain, abandonnée à tous les éléments de dissolution? Pour que l'établissement de l'Église ne soit pas une œuvre vaine, il faut qu'elle reste, à travers les siècles, toujours *visible* dans les mêmes conditions organiques, invariable dans sa doctrine, et par conséquent *infaillible* dans son autorité.

Ainsi, l'unité, l'universalité, la permanence, et, par suite, la constitution hiérarchique des fidèles et des pasteurs sous un même chef visi-

(1) LACORDAIRE. Edit. in-12, t. II, pag. 50.

ble, l'invariabilité doctrinale et l'infaillibilité de l'Église, tels sont les caractères qui distinguent l'institution catholique de toutes les Églises et de toutes les écoles, et qui lui font, depuis dix-huit siècles, une place à part dans l'humanité.

Nous n'avons pas à discuter ici ces divers titres que s'attribue l'Église catholique; contestés de tout temps par les sectes dissidentes, mais surtout depuis la réforme du seizième siècle, ils ne peuvent être l'objet du présent traité. Notre but, qu'on ne le perde pas de vue, n'est pas de faire la démonstration de la doctrine catholique et d'établir la légitimité de la constitution de l'Église, mais, prenant cette Église en ce qu'elle est véritablement et essentiellement, de rechercher si elle contient dans son organisme quelque élément qui la rende inconciliable avec le droit moderne.

CHAPITRE II

L'ÉGLISE EN FIXANT SON SYMBOLE A-T-ELLE ALTÉRÉ SON CARACTÈRE PRIMITIF?

Dans son état primitif, l'Église était, nous l'avons montré, ou plutôt rappelé, une société purement spirituelle. Mais cette Église peu à peu s'est constituée d'une façon plus distincte, plus reconnaissable : elle a d'une part formulé

plus nettement son symbole; à mesure que des dissidences se produisaient, elle définissait le vrai sens des textes sacrés et de la tradition, elle déclarait hérésie tout ce qui y était contraire. D'autre part, elle a régularisé sa hiérarchie, sa constitution intérieure.

En faisant ces deux choses, a-t-elle altéré en quoi que ce soit son caractère de société spirituelle?

Le symbole, tel qu'il a été formulé par le concile de Nicée, a gardé le titre de symbole des apôtres, parce qu'il exprime, en la précisant, mais sans rien y ajouter ni en retrancher, la doctrine professée par les disciples immédiats du fondateur. Cette doctrine, sur Dieu, sur sa nature, sur son action créatrice, sur sa providence, sur son intervention directe au sein de l'humanité, afin de la délivrer de sa double servitude matérielle et morale, qui est-ce qui a jamais songé à l'opposer aux apôtres pour démontrer que l'Église qu'ils formaient entre eux par la profession de cette foi commune, n'était pas une *société spirituelle?*

Et aujourd'hui, quand des dissidents quels qu'ils soient, gardant tout ou partie de ce symbole de Nicée, mais se détachant de l'unité catholique, veulent former, par *la libre adhésion de chacun*, un groupe religieux distinct, une Église chrétienne, viendra-t-il à l'idée de personne de prétendre qu'un article quelconque de sa profes-

sion de foi enlève à cette Église le caractère de *société spirituelle?*

Ce symbole, comme tout symbole religieux, contient une métaphysique sur les mêmes problèmes qui font l'objet des philosophies humaines; et les solutions s'en distinguent en ce que, sur ces questions concernant Dieu et les rapports des hommes avec Dieu, elles supposent un ordre surnaturel et la nécessité d'une révélation. Ce n'est pas parce qu'il s'agit de cet ordre de questions métaphysiques, que l'on contesterait aux associations religieuses qui s'en occupent le caractère de sociétés spirituelles, puisqu'il ne peut y avoir d'écoles de penseurs ou philosophes dont les études n'aient précisément pour objet ces mêmes questions; et que ces écoles, on le sait, sont des sociétés essentiellement spirituelles.

§ 1er. — L'élément surnaturel rend-il le symbole antilibéral?

Serait-ce l'ordre surnaturel, propre aux religions, qui leur ferait perdre ce caractère purement spirituel? A ce compte, il n'y aurait pas d'Église possible, de véritable société spirituelle, car toute religion proprement dite repose sur l'idée d'un ordre surnaturel, et sur le fait d'une révélation, soit directe soit par l'inspiration. Mais l'usage ne s'est pas trompé en attribuant ce titre de sociétés spirituelles particulièrement

aux associations religieuses. C'est qu'en effet, en ajoutant aux solutions proposées par les philosophies humaines, des éléments empruntés à l'ordre de la foi, les religions ne changent en rien la nature des questions elles-mêmes. De plus, et c'est là l'essentiel quant au sujet qui nous occupe, en introduisant l'ordre surnaturel et la révélation comme moyen de connaissance, les religions ne portent nulle atteinte à la liberté qui appartient à chacun de donner ou non son adhésion. Et le christianisme en particulier se distingue, on le sait, par le soin qu'il met à soustraire l'âme, dans cet ordre de questions religieuses, à l'action des pouvoirs humains.

Or, qu'on ne l'oublie pas, c'est cette libre adhésion de l'esprit, sans nulle intervention de la force, qui constitue le caractère essentiel d'une société spirituelle. Parce que le symbole, au lieu de rester dans des termes vagues et indécis, s'est précisé et nettement formulé, pourvu d'ailleurs que la persuasion demeure le seul moyen de propagande, on ne voit pas en quoi le caractère de l'Église qui le professe en serait modifié.

§ 2. — L'infaillibilité enleve-t-elle à l'Église son caractère libéral ?

Si ce n'est pas la précision de la doctrine contenue dans le symbole, qui peut être repro-

chée à l'Église, ce ne peut être non plus la permanence de ce symbole ; à moins qu'on n'allègue contre l'Église catholique, son dogme de l'infaillibilité qui assure cette permanence.

Ce reproche, si peu fondé qu'il soit, on n'a pas manqué de l'adresser à l'institution catholique; on oppose l'*autorité* que s'attribue l'Église en vertu d'une assistance divine qui la rendrait infaillible, à la *liberté* qui doit être l'essence d'une société spirituelle.

C'est en vérité jouer sur les mots, ou ne rien comprendre à ce que c'est que la liberté. Ce n'est pas la première fois, du reste, que, par une confusion fort peu philosophique, on transporte la notion de la *liberté*, de la région des actes qui est son domaine, à la région des idées où elle n'a que faire. La liberté se rapporte à la *volonté*, cette faculté en vertu de laquelle l'être doué de raison accomplit, à ses risques et périls, des actes dans un sens ou dans l'autre; elle ne se rapporte pas aux opérations de l'entendement.

Ce grave sujet aurait plutôt sa place dans un traité de morale, ou dans un traité de politique; nous n'avons pas à le développer ici; d'autant plus que nous avons l'espoir qu'il suffira de quelques observations fort simples pour faire justice de cette objection. On va voir que, dès qu'il s'agit purement et simplement d'une *autorité morale*, il n'y a là absolument rien qui im-

plique la négation de la liberté ; l'état de l'esprit qui donne son adhésion étant identiquement le même, *au point de vue de la liberté*, que l'adhésion soit déterminée par l'application directe de l'esprit à la vérité proposée, ou par la confiance en celui qui l'affirme.

Je formule un axiome : la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre ; ou j'affirme un fait évident : l'existence du soleil. Celui à qui je parle répond affirmativement à mes deux propositions ; et de plus il reconnaît qu'il ne peut raisonnablement faire autrement que donner son adhésion. Viendra-t-il à l'idée de qui que ce soit de soulever ici une question de liberté? Sans doute, en un sens, la langue ordinaire ne se trompera pas quand elle dira qu'on n'est pas libre, dans ce cas, de refuser son adhésion, puisque l'évidence a précisément pour effet de déterminer *invinciblement* l'adhésion de l'esprit. Dieu lui-même, en ce sens, n'a pas plus que l'homme la liberté ; car, s'il est l'expression vivante et éternelle des principes absolus et immuables, il ne les crée pas ; de toute éternité, il leur est adéquat. On ne comprend pas ces vérités primordiales et immuables sans l'être infini en qui elles sont nécessairement formulées, de même qu'on ne conçoit pas Dieu sans le verbe exprimant ces vérités éternelles.

Mais la liberté, dans le sens propre du mot, n'a rien à faire en ceci. On commettrait une véri-

table logomachie et on tomberait dans le ridicule, si l'on disait qu'en formulant un axiome devant quelqu'un, ou en lui montrant un objet évident, *on viole sa liberté*, on porte atteinte à son indépendance. Pourquoi? C'est qu'ici la question de de liberté est une question oiseuse.

Or, qu'y a-t-il de changé, lorsque celui qui propose une vérité ou un fait à ma croyance, au lieu de montrer directement cette vérité ou ce fait, invoque son propre témoignage, en d'autres termes si mon adhésion est déterminée non par la vue directe de l'objet, mais par ma confiance en celui qui me parle? Si j'ai ou crois avoir des motifs suffisants pour être convaincu que celui qui m'affirme une chose ne veut pas me tromper, et ne *peut pas* me tromper, en donnant mon adhésion, je suis, *pour ce qui est de ma liberté*, dans la même position que lorsque j'adhère à une vérité directement démontrée. Vous pourrez trouver, si mes motifs d'adhésion ne produisent pas le même effet sur votre esprit, que je me laisse persuader trop facilement, qu'en cherchant mes moyens d'investigation et mes motifs de certitude ailleurs que dans l'évidence scientifique, j'agis en esprit faible et très indigne des progrès accomplis par la philosophie rationaliste; vous pourrez sourire de ma crédulité trop naïve; mais à coup sûr vous ne pourrez pas dire qu'on a porté atteinte à ma liberté. Ici encore la liberté n'a que faire, tant qu'aucune

contrainte matérielle n'a accompagné la parole.

Donc, parce que l'Église prétend posséder des titres qui sont pour un grand nombre des raisons suffisantes de croire à ses affirmations, il n'y a pas là une atteinte à la liberté des esprits. Les esprits croient ou ne croient pas à la légitimité de ses titres; ceux qui y croient adhèrent volontairement au symbole qu'elle propose; et tous ceux qui ont ainsi donné volontairement leur adhésion et sont par là devenus *librement* membres de l'Église, avec la même liberté d'en sortir s'ils cessent d'être convaincus, forment ensemble une société spirituelle dans le sens propre du mot. La question de l'infaillibilité, que s'attribue ou non l'Église, n'y change absolument rien.

§ 3. — Même sujet, position identique des catholiques, des chretiens dissidents et des deistes.

Bien que cela nous paraisse de toute évidence, nous voulons rendre la chose plus sensible encore, en montrant que si le reproche était fondé, il faudrait également l'appliquer à tous les chrétiens, en dehors de l'Église catholique. Quand nous disons chrétiens, nous désignons quiconque croit à la divinité de Jésus-Christ, qu'il appartienne ou non à une Église; nous comprendrons même, si l'on veut, sous cette

dénomination, tous ceux qui, sans croire à la divinité personnelle du Christ, croient au moins qu'il était divinement inspiré.

Le croyant inspiré, croyant que Dieu leur parlait par sa bouche, tant qu'il vivait, et qu'il était là pour expliquer sa pensée à ses disciples, ceux-ci, convaincus qu'il ne pouvait pas se tromper, puisqu'il était le témoin de la vérité même, acceptaient naturellement de confiance ses affirmations.

Dira-t-on qu'ils n'étaient pas libres, et que la société qu'ils formaient entre eux cessait d'être une société purement spirituelle, par cela seul qu'ils avaient la conviction que celui qui leur enseignait les objets de leur croyance ne voulait ni ne pouvait les tromper? Personne ne le prétendra; pas plus qu'on n'a jamais prétendu que les chrétiens qui, en dehors de l'Église catholique, veulent se grouper librement dans la croyance commune en la divinité du Christ ou en son inspiration, cessent d'être libres, et que chacun de ces groupes ne forme pas une société spirituelle.

Et parce que, parmi ces chrétiens, il s'en trouve qui pensent que cette inspiration qui assistait le fondateur de la société spirituelle, se continue sur cette société, à travers les siècles, afin qu'elle garde intacte la doctrine originairement enseignée, la nature de cette société en est-elle le moins du monde altérée? Cesse-t-elle

d'être une société spirituelle dans le sens le plus pur du mot, et la liberté de l'adhérent a-t-elle reçu la plus légère atteinte? Si votre croyance à l'inspiration du Christ, et par conséquent à son *infaillibilité*, laisse intacte en vous la question de liberté, nous ne voyons pas ce qu'y fait de plus la croyance volontaire à l'inspiration de son Église.

Du reste, qu'on ne s'y trompe pas, cette objection, si l'on veut être logique, ne s'arrêtera pas à l'Église; elle remontera jusqu'à Dieu lui-même. Une fois parti d'une fausse notion de la liberté, on écartera, comme attentatoire à la souveraineté de la raison, tout ce qui lui pose des limites. L'existence d'un être infini, auteur de la destinée de l'homme, dictant des lois à sa conscience, sera déclarée inconciliable avec sa pleine liberté de penser et d'agir; « subordonner, dira-t-on, à une volonté supérieure, infinie, absolue et immuable l'être humain, cet être raisonnable et libre, dont l'attribut essentiel doit consister dans la faculté de se créer à lui-même ses propres lois, n'est-ce pas le paralyser, l'annihiler, et rendre impossible tout progrès? Donc, pour opérer l'affranchissement réel et radical de l'homme, il faut supprimer Dieu. »

Et ce n'est pas seulement Proudhon, cet esprit éminent mais paradoxal, qui, dans son œuvre de démolition, et dans son besoin immodéré d'exalter la puissance virtuelle de l'homme,

n'a pu supporter le partage de cette puissance, même avec Dieu; ce ne sont pas seulement certains utopistes allemands qui, dans leurs subtilités transcendentales, jugeant le monde suffisamment occupé par le moi humain et ses manifestations, ont tout simplement conclu que Dieu n'y pouvait trouver place. Chaque jour, des esprits simples et s'en tenant à la logique la plus vulgaire, se heurtent à cette idée de Dieu, quand ils essaient de concevoir la liberté de l'homme.

Nous ne rappelons cette question de pure métaphysique, et les difficultés qu'elle soulève, que pour faire comprendre que certaines objections, que l'on se croit en droit d'adresser spécialement à l'autorité catholique, s'appliquent exactement au principe même d'autorité, quelque part que cette puissance réside, soit dans sa source divine, soit, par délégation, dans les êtres finis; qu'il faut donc renoncer à s'en faire un argument particulier contre l'Église, sous prétexte qu'elle se serait constituée en état de violation flagrante et exceptionnelle de la liberté de l'homme; qu'en cela, et pour tout ce qui touche aux difficultés philosophiques sur l'accord de l'autorité et de la liberté, l'Église est, vis-à-vis de l'esprit humain, dans la même position que Dieu, que le Christ, et que tout être parlant au nom d'une inspiration divine.

Réservons donc ce sujet au domaine de la

métaphysique et surtout à celui de la morale ; et reconnaissons que, quelle que soit l'opinion de chacun sur la solution de ce problème, ce qui est incontestable, c'est que les esprits unis dans la croyance commune à la parole de l'Église, forment entre eux une société *purement spirituelle*, tout aussi bien que ceux qui s'uniraient dans la croyance en l'autorité de Dieu ou de son Christ.

Ainsi, ni un symbole mieux défini et précisé, ni le principe de l'infaillibilité de l'Église ne changent en rien son caractère de société purement spirituelle, c'est à dire le commerce libre des esprits réunis dans une même croyance.

CHAPITRE III

L'ÉGLISE EN SE CONSTITUANT D'UNE CERTAINE FAÇON A-T-ELLE CESSÉ D'ÊTRE UNE SOCIÉTÉ PUREMENT SPIRITUELLE?

Est-ce en se constituant d'une certaine façon que l'Église a cessé d'être une société purement spirituelle?

Nous ne ferons pas à nos lecteurs l'injure de penser qu'il soit nécessaire de leur apprendre qu'une société spirituelle ne s'entend pas de l'association de *purs esprits*. A ce compte, il n'existerait pas de sociétés spirituelles parmi les

hommes. Dès que des hommes s'associent entre eux dans un but quelconque, ils forment une société *visible*, ayant des manifestations extérieures et une organisation matérielle. Si ces sociétés se distinguent en temporelles et spirituelles, ce n'est pas évidemment en ce que les unes seraient visibles, extérieures, matériellement organisées et administrées, tandis que les autres ne présenteraient rien de tout cela, ce qui serait tout bonnement supposer l'absurde; elles se distinguent : premièrement par la nature des questions et des intérêts qui sont le but de leur formation et l'objet de leurs travaux; et secondement, ce qui est un point non moins capital, par le moyen de s'établir et de se conserver propre à chacune d'elles; les premières, les sociétés temporelles, employant la contrainte et les sanctions matérielles, les secondes, nous ne saurions assez le répéter, ne faisant usage que de la persuasion.

Contester à l'Église le caractère de société purement spirituelle, parce qu'on la voit organisée comme une société humaine, gouvernée et administrée, ce serait donc aussi déraisonnable qu'injuste.

Là encore, il importe d'écarter toute confusion. Quelle que soit la constitution de l'Église pour ce qui est des rapports hiérarchiques entre les membres qui la composent, qu'on la suppose gouvernée constitutionnellement ou bien sous

la forme d'une monarchie absolue, que le pape soit considéré comme personnellement infaillible, ou que l'infaillibilité ne soit attribuée qu'à l'Église elle-même, ces questions d'organisation et de vie intérieure sont étrangères au sujet qui nous occupe, si d'ailleurs les pouvoirs humains n'ont aucun rôle dans cette constitution et dans ce gouvernement.

Ces conditions d'organisation intérieure de l'Église sont des problèmes à débattre entre les fidèles; si le bras séculier ne s'en mêle pas, si aucune contrainte matérielle n'y retient les membres et n'y détermine leurs actes, cette société religieuse, de quelque façon qu'elle soit constituée, demeure essentiellement une société spirituelle (1).

Nous nous serions fait bien mal comprendre si, des considérations qui précèdent, on induisait qu'à nos yeux cette question de l'organisation intérieure de l'Église est indifférente au point de vue de l'influence que peuvent avoir les croyances religieuses sur les destinées temporelles des hommes. Il n'en est pas, au contraire, qui intéressent à un plus haut degré la vie des sociétés humaines, les mœurs des nations et leur prospérité, soit matérielle, soit morale; il n'en est pas par conséquent, de plus directement proposées aux méditations de l'homme d'État.

(1) Voy. t. II, 4e part., liv. I.

Qui est-ce qui doute que plus la constitution de l'Église sera libérale et sauvegardera la dignité de chacun des membres, soit prêtres à tous les degrés de la hiérarchie, soit simples fidèles, et leur laissera un grande part d'initiative et de responsabilité individuelle, plus elle contribuera à préparer des hommes au cœur viril et des citoyens indépendants? Nous ajoutons à l'inverse, et par anticipation, que le milieu social dans lequel vivra cette Église influera nécessairement sur sa constitution intérieure. Mais, encore une fois, nous ne parlons ici que de son caractère de société spirituelle; et il est clair que ce caractère reste intact, tant que cette Église, quelle que soit la manière dont elle est constituée, n'emploie de sanction matérielle d'aucune sorte pour s'établir et pour se conserver.

LIVRE QUATRIÈME

ÉLÉMENT ANTILIBÉRAL INTRODUIT DANS L'ÉGLISE PAR SUITE DE SES ALLIANCES AVEC LES POUVOIRS HUMAINS

—

Mais tout est loin d'être dit sur cette question, et nous touchons au point délicat.

Si l'Église avait compris à l'origine sa véritable et unique mission *purement spirituelle*, elle en eût tiré la conséquence toute naturelle, que les moyens doivent correspondre au but; et, sous aucun prétexte, elle n'eût employé, ni directement, ni indirectement, la force au nom ou dans l'intérêt de la religion.

Malheureusement, c'est le contraire qui a eu lieu dans tout le cours de son histoire. Dès que les princes temporels ont été convertis au christianisme, l'Église a accepté et même *requis* l'appui de leur glaive. Et quand ce n'était pas l'intérêt de sa propre conservation qu'elle invoquait pour autoriser et ordonner les rigueurs

temporelles contre les hérétiques, c'était l'intérêt social.

On peut être sûr que nous n'éluderons rien et que nous écarterons les équivoques derrière lesquelles les défenseurs de l'Église ont coutume de s'abriter.

CHAPITRE PREMIER

CONFUSION ET CONTRADICTION DANS LES ÉCRITS DES ANCIENS DOCTEURS CATHOLIQUES

Ce qui a le plus contribué à entretenir la confusion qui règne sur ce sujet, ce sont les écrits mêmes des docteurs dont les noms font autorité et reviennent invariablement dans le débat qui nous occupe. Et ce qu'il y a de curieux, c'est que chacun a eu le droit de s'y appuyer en sens inverse, ces écrits fournissant également des armes et pour la cause de la liberté et pour la cause des rigueurs matérielles : des textes exprimant, en termes qui semblent péremptoires, l'esprit libéral du christianisme et le caractère purement spirituel de l'Église; des textes exprimant l'esprit le plus illibéral des sociétés catholiques, où la force est le moyen constant employé contre les dissidents.

Évidemment nous n'entendons parler ici que des écrivains sacrés postérieurs à la conversion

des princes, les Pères des trois premiers siècles n'ayant eu aucune occasion de s'occuper de rigueurs temporelles à infliger aux hérétiques.

Saint Grégoire le Grand, dont nous avons cité les remarquables paroles si pleines de respect pour la conscience humaine, est le même pontife qui rappelle aux exarques, aux préfets et au monarque les lois de l'empire contre les hérétiques, et excite leur zèle à les appliquer : « que Votre Éminence réprime leurs efforts et les oblige à plier leur tête altière sous le joug de la justice (1). » « Ce ne serait pas une faute légère si ceux (il s'agit des donatistes) qui sont condamnés par l'intégrité de notre foi et par les lois civiles, trouvaient sous votre gouvernement la liberté de s'étendre (2). » Puis, s'adressant, au sujet des mêmes donatistes, à l'empereur Maurice, le saint pontife s'exprime en ces termes :

« Je vous conjure, par le salut de l'âme des princes chrétiens, d'ordonner qu'on punisse sévèrement ceux qu'on trouvera coupables, qu'on corrige les insensés, qu'on écarte d'eux l'erreur, afin que par vos soins les ténèbres de la méchanceté se dissipent, la vraie foi déploie ses rayons bienfaisants, et vous vous prépariez le

(1) Liv. I, épit. 74 *à Gennadius, patrice et exarque d'Afrique.*

(2) Liv. IV, épit. 34 *à Pantaléon, préfet d'Afrique.* Voy. *Cours complet de Théologie*, t. VI, pag. 1310.

triomphe promis par notre céleste Rédempteur; car ceux que vous défendez *extérieurement* de l'ennemi, vous les délivrez aussi (ce qui est bien plus glorieux) du poison intérieur de la fraude du démon (1). »

Saint Augustin nous offre un frappant exemple de la même contradiction. Ses premiers écrits ne respirent que charité envers les dissidents, ne prêchent que la persuasion; puis, devant les progrès de l'hérésie, le saint évêque se décourage, et il a recours au bras séculier : « J'ai composé, dit-il, deux livres intitulés *Contre le parti de Donat;* et dans le premier j'ai dit que je n'aimais pas que les schismatiques fussent forcés à la communion par la violence de la puissance séculière. Vraiment alors je ne l'aimais pas, parce que je n'avais pas expérimenté les maux qui résultaient de leur impunité, ni combien la correction pouvait contribuer à les ramener (2). » Ailleurs il dit des hérétiques : « Eux qui tuent les âmes, peuvent-ils se plaindre de souffrir dans leur corps; eux qui font des morts éternelles, peuvent-ils se plaindre de subir des morts temporelles (3)? »

Dans tous les écrivains catholiques, même les plus inoffensifs et les plus doux de cœur, on trouve ces étonnantes inconséquences : l'idée la

(1) Liv. VI, ép. 65.
(2) *Rétractations*, liv. II, chap. V.
(3) *Tract.* II, *in* JOANN, n° 4.

plus pure de la liberté de la conscience, accompagnée de l'invariable appel au bras séculier. Fénelon lui-même, toujours cité à juste titre comme un modèle de charité chrétienne, admet comme tous les autres la légitimité des sanctions politiques en matière religieuse.

§ 1er. — Quelle est la cause de cette contradiction. — Principe de la religion de l'État.

D'où vient cette contradiction? S'explique-t-elle suffisamment par l'espoir, conçu d'abord, de vaincre l'hérésie par la douceur et la persuasion, et plus tard la conviction, fruit de l'expérience, que l'opiniâtreté des hérétiques fait une triste nécessité de recourir à la force?

Cette explication peut donner raison de la contradiction dans les faits, mais nullement de la contradiction dans la doctrine. Or, c'est bien dans la doctrine que semblent se heurter deux principes opposés : lorsque nous avons montré dans l'Évangile, dans les écrits des apôtres et des Pères de la primitive Église, l'esprit de liberté comme étant l'esprit même du christianisme, lorsque, envisageant l'œuvre du Christ, soit par son côté religieux, soit par son côté social, nous avons vu que cette œuvre était essentiellement l'affranchissement de la conscience individuelle vis-à-vis des pouvoirs humains, c'était bien un principe et un principe fonda-

mental que nous saisissions, un principe exprimant non pas un devoir de tolérance de la part de l'État, mais un droit inaliénable dans l'homme.

Si donc, à partir de l'alliance de l'Église avec l'empire, les docteurs chrétiens ont un double langage, tantôt remettant en lumière l'esprit de liberté qui avait inspiré Jésus-Christ lui-même et les apôtres, tantôt invoquant l'appui du glaive comme le faisait le sacerdoce païen, il faut bien qu'il se soit introduit dans la situation un élément qui, à leurs yeux, tout en laissant subsister le principe essentiellement spirituel de l'Église, leur permet néanmoins d'accepter et même de requérir la protection de l'État.

Ils pensaient, en effet, que, pourvu que l'Église, nonobstant son alliance avec les princes, restât distincte de la société temporelle, maîtresse de sa doctrine et de sa discipline intérieure, le principe de la liberté religieuse avait sa complète satisfaction. Quant à l'intervention des princes en matière religieuse, c'était un acte émanant d'un autre ordre d'idées et de principes : la société temporelle ayant pour base la religion, le prince ne pouvait protéger la première sans faire respecter et observer la seconde. Et ce double point de vue leur semble si rationnel et si légitime, et ils se doutent si peu qu'il implique une contradiction théorique et surtout une monstrueuse inconséquence dans l'application, qu'ils

professent, avec une égale sérénité d'esprit et une égale sécurité de conscience, ou le libéralisme le plus pur, ou le système des rigueurs matérielles en religion, suivant qu'il s'agit de définir l'Église et son esprit propre, suivant qu'il s'agit de la constitution des sociétés humaines et de leurs droits.

L'élément qui est introduit dans la question et qui donne naissance à ce double point de vue et à cette situation contradictoire, c'est le principe de la *religion de l'État*. Une fois ce principe admis, il est logique que l'État entoure la religion officielle d'une protection toute particulière, et il est naturel que les ministres de cette religion lui rappellent ses devoirs. Mais comme l'Église, toujours distincte, garde son caractère de société purement spirituelle, ses organes continueront de célébrer son esprit de liberté et de charité.

§ 2. — Même incohérence de langage chez les écrivains catholiques modernes.

Ce n'est pas seulement chez les anciens docteurs de l'Église que se trouve ce double et incohérent langage, c'est aussi dans les œuvres récentes où, à l'aide de distinctions subtiles, on essaie de se faire illusion, et, tout en légitimant les plus violentes pratiques dans le passé et maintenant, dans le présent, le principe d'où découlent ces rigueurs, on prétend garder l'avan-

tage de représenter une Église dont l'esprit se résume dans ces deux mots, liberté et charité. C'est ainsi que les mêmes hommes, libéraux quand ils parlent de l'Église, de sa constitution et de sa fonction directe, sont illibéraux et persécuteurs quand ils mettent cette doctrine de liberté et de charité en action dans les sociétés humaines.

Or, sur ce terrain de la pratique sociale, tous les docteurs catholiques se rencontrent. Différant entre eux, suivant le caractère de chacun, dans la mesure des rigueurs à appliquer contre les hérétiques, ils s'accordent sur le principe. Le sentiment conforme des plus tolérants et des plus humains, tels que saint Augustin et Fénelon, prouve que cette doctrine était unanime.

§ 3. — Distinctions subtiles pour dégager la responsabilité du clergé.

C'est ici qu'on a essayé d'équivoquer, espérant dégager la responsabilité du clergé à l'aide de distinctions, tant dans le domaine religieux que dans le domaine politique.

L'Église, dit-on d'abord, n'a jamais cessé de se maintenir dans sa sphère religieuse; elle est restée une société spirituelle distincte de la société temporelle. Indépendante dans ce domaine, étrangère aux choses du temps, n'ayant qu'une mission, la garde de la vérité, et qu'un moyen, l'affirmation, elle n'a cessé de proclamer, par la

bouche de tous ses pontifes et de tous ses docteurs, qu'elle a horreur du sang. Ce ne sont jamais ses agents qui ont frappé les hérétiques; son rôle s'est toujours borné à déclarer l'hérésie. Puis, le prince temporel s'emparait de l'hérétique, et le frappait. N'était-ce pas justice que le gardien de l'ordre public frappât l'erreur dans la personne de celui qui, en la propageant, n'était rien moins qu'un perturbateur? Toujours est-il qu'on ne saurait imputer à l'Église ce qui est le fait des puissances temporelles.

C'est derrière cette distinction que les écrivains catholiques se croient invincibles. Le cours complet de théologie s'exprime en ces termes : « Du reste, on sait assez que Bossuet s'est toujours montré bien éloigné d'attribuer à l'Église la puissance du glaive. *Dans ses principes*, ce n'est point à l'Église, c'est au souverain seul qu'il appartient de contenir, par la crainte des peines temporelles, les ennemis de la religion; et, dans ce passage que j'ai rapporté, il accorde au magistrat la puissance du glaive dans les matières de la religion, comme une chose qu'on ne peut lui refuser, sans énerver et comme estropier la puissance publique; d'où il suit que, selon Bossuet, les lois qui règlent la tolérance ou l'intolérance civile ne sont pas du ressort de l'Eglise (1). »

(1) Tom. VI, pag. 1296.

On se croit plus fort et plus irresponsable encore en se plaçant au point de vue des droits et des intérêts de la société temporelle elle-même : la religion catholique, une fois adoptée comme loi de l'Etat, devenait l'un des éléments, et le plus essentiel, de la constitution politique et nationale; le chef de l'État avait dès lors le devoir de la protéger de ses sanctions, comme il protégeait toutes les autres lois du pays. Quoi, dit-on, de plus simple et de plus légitime! Et en quoi l'Église, étrangère à l'ordre temporel, peut-elle être impliquée dans cette œuvre sociale?

Ainsi, à quelque titre que les magistrats civils sévissent contre les hérétiques, soit pour protéger l'ordre social, soit pour protéger la religion elle-même contre les atteintes de l'erreur, l'Église, conclue-t-on, n'en reste pas moins, dans sa sphère religieuse, désarmée, impassible et sereine.

§ 4. — L'histoire dément ces subtilités

Tout cela est vrai, toutes ces distinctions ont leur fondement, mais tout cela ne prouve rien contre cet autre fait non moins vrai que l'Église faisait un devoir au prince de sévir contre l'hérétique. Si elle ne tenait pas elle-même le glaive, elle *en armait* le bras séculier. C'est en son nom que le bras séculier frappait; si bien qu'à ce titre le prince s'appelait l'*évêque du dehors*.

De plus, il faut reconnaître que pour ce qui est de ces rigueurs appliquées au nom de l'Église, il ne s'agit pas de faits isolés, mais d'une pratique invariable, érigée en système, d'une pratique dont les docteurs, les papes, et même les conciles ont fait un principe.

A partir de la conversion de Constantin, l'objet en quelque sorte capital de l'autorité publique était d'assurer le règne de la religion et d'empêcher toute altération de la doctrine orthodoxe affirmée par l'Église. Les peines les plus sévères furent édictées par les empereurs contre les hérétiques. Il serait superflu, en même temps qu'interminable, de reproduire ici ces innombrables lois de proscription, qui se renouvelèrent à chaque règne, et dont le nombre s'accroîtrait encore à l'infini s'il fallait les faire suivre des mesures semblables émanées de tous les princes catholiques.

Qu'il suffise de rappeler que Constantin, plus sévère envers les apostats qu'envers les idolâtres, priva les hérétiques de tous les priviléges, et ordonna qu'on les chargeât de servitudes (1); que Théodose et Justinien défendirent qu'un hérétique pût être témoin, faire un testament, hériter, jouir d'une charge ou d'un emploi public; que Honorius et Arcadius publièrent contre

(1) *Cours complet de théologie*, t. VI, pag. 1312 et suiv. *C. Théod.*, liv. XVI, chap. XL, LXIV. *De hæret. et Just. in eod. tit.*

les manichéens et les donatistes une loi qui les privait de leurs biens, de toute donation et héritage ; que Valentinien commanda qu'ils fussent chassés des villes, pour que leur présence n'infectât pas le peuple. A quoi servirait d'enregistrer une longue série de faits analogues?

Mais, ce qu'il ne faut pas perdre de vue, c'est que les princes, en décrétant ces lois draconiennes contre les hérétiques, n'entendaient pas seulement défendre les intérêts de la société temporelle dont ils étaient les représentants, mais qu'ils agissaient aussi dans l'intérêt et au nom de la religion dont ils étaient les protecteurs obligés et les soutiens. Lorsque Honorius lança sa première constitution impériale contre les sectateurs de Pélage, voici la raison qu'il en donne : « Parce qu'il est à propos de séparer de la société les auteurs du mal, et de ne pas souffrir, dans le commerce de la vie, des hommes, non seulement détestables dans leurs actions, *mais encore contagieux par le venin de leurs erreurs* (1). »

Ce même empereur, écrivant à saint Aurélius évêque de Carthage au sujet des lois sévères qu'il avait faites contre les hérétiques, déclare qu'il a suivi en cela le jugement des évêques, et qu'il agit *comme protecteur des décisions de*

(1) *Histoire du pélagianisme*, par le père PATOUILLET, t. I, chap. XVII, pag. 271. *Cours comp. de Théologie*, t. VI, pag. 1317.

l'Église; sa lettre se termine ainsi : « Puisque, comme nous le confessons sincèrement, selon la foi du concile de Nicée, Dieu est créateur de toutes choses, et que nous le respectons comme auteur de notre empire, vous ne souffrirez pas que les hommes de cette détestable secte, qui ne respirent que nouveauté, sèment, avec des pratiques honteuses, une doctrine sacrilége déjà condamnée par l'autorité publique; car ce n'est pas une petite faute de conniver à l'erreur en la dissimulant, ou de la favoriser en ne la condamnant pas (1). »

La loi civile, s'ajoutant à la décision du concile, donnait à cette dernière la sanction et la force exécutoire qui lui manquait; et la sentence de proscription, ainsi parachevée, devenait si bien l'*œuvre commune* des deux puissances, que c'est par les mains de l'évêque Aurélius, que l'empereur fait passer sa loi aux évêques chargés d'en procurer l'exécution.

Saint Augustin, bien loin de blâmer ces pratiques, s'étonna que les hérétiques s'en plai-

(1) « On voit dans Eusèbe (*Vita Const.*, lib. III, cap. LXII); Sozème (lib. I, cap. XX); Socrate (lib. I, cap. VI), et dans les lois romaines (*Cod. Théod. et Justin.*, tit. *De hæreticis et schismaticis*) les différents édits que les empereurs ont portés contre les schismatiques et les hérétiques; ils mettaient l'hérésie au rang des crimes d'État, parce qu'ils regardaient l'injure faite à la religion comme un tort fait à tous. » (Pey, t. IV, pag. 131. *Code Théod.*, lib. XL, tit. *De hæreticis.*

gnissent (1). Saint Prosper raconte également, comme une chose toute simple, que le pape saint Boniface, se voyant aidé de la protection du monarque, *fit valoir contre les pélagiens les constitutions apostoliques et impériales*. N'était-ce pas établir une solidarité intime entre les deux puissances, et par conséquent une égale responsabilité pour chacune d'elles?

Partout où s'opère l'alliance entre l'autel et le trône, se montre le double rôle du prince : représentant de l'État et défenseur de l'Église. Les rois d'Espagne, au début de leur règne, prêtaient le serment de ne souffrir que des catholiques dans leur royaume, et de poursuivre les hérétiques qui *troublaient la paix de l'Église*.

Ce système, toujours professé et toujours pratiqué, d'un but commun et d'une action commune, est nettement formulé et caractérisé, en forme de conclusion, par les auteurs du cours complet de théologie : « Ainsi, y est-il dit, les deux puissances *concouraient* à l'extirpation des hérésies qu'elles regardaient comme un mal commun (2). »

Pey, après avoir reconnu, comme tous les docteurs, que « le pasteur ne doit jamais de-

(1) *August. Epist.* 66, *ad Cecilianum; Epist.* 88, 89, 97, *ad Olympium; Epist.* 100 *ad Donatum; Epist.* 105 *ad Donatistas; Epist.* 137 *ad Marcellinum; Epist.* 173 *ad presby. Donatistam.*

(2) Tom. VI, pag. 1317.

mander la mort des sectaires, » n'arrive pas moins au même but, car il ajoute immédiatement : « Mais on doit convenir aussi qu'il (le pasteur) doit souhaiter que le prince les empêche (les sectaires) de se nuire à eux-mêmes et de nuire aux autres. Un médecin charitable ne se contente pas d'ordonner les remèdes, il invoque encore l'autorité de ceux qui peuvent faire observer le régime. »

Et il a la franchise de convenir que, les princes étant déclarés les protecteurs de l'Église, les pasteurs, pour être logiques, doivent requérir les princes de sévir contre les hérétiques : « Comme les lois, dit-il, deviendraient inutiles si on pouvait les enfreindre impunément, il y aurait contradiction à implorer la protection des princes pour maintenir la discipline de l'Église, et à demander en même temps l'impunité des coupables; et cette contradiction serait d'autant plus sensible, que le prince ne doit intervenir que pour ajouter la *force coactive* à l'obligation de conscience qu'imposent déjà les canons de l'Église (1). »

En présence de ces témoignages, est-il encore possible de subtiliser afin de soustraire le clergé catholique à la responsabilité qu'un sombre et sanglant passé fait peser sur lui? Continuera-t-on de dire : Oui, l'Église a condamné les héré-

(1) Pey. *De l'autorité des deux puissances*, t. IV, pag. 132.

tiques par la déclaration de ses papes et de ses conciles; oui elle a établi des inquisiteurs pour saisir l'erreur et la signaler partout où elle se manifestait, soit par les écrits, soit par les paroles; et en cela elle est restée dans son droit et dans son devoir; mais les rigueurs temporelles par lesquelles les magistrats civils prêtaient assistance à la vérité en extirpant l'erreur, ne sont pas le fait de l'Église; ses mains sont restées pures des violences commises et du sang versé!

§ 5. — Nouvelle et vaine distinction

On a bien essayé de résoudre la difficulté par une distinction entre *la foi interne* et *la profession externe* de la foi; distinction évidente et si simple en soi qu'elle en est banale, mais dérisoire et puérile, quand il s'agit de soumettre les opinions et les actes d'un homme à une contrainte matérielle, car il va sans dire que nul, hormis Dieu, n'a de prise sur le sens interne, mais seulement sur ses manifestations externes. On ne prétend pas moins trouver dans cette distinction un argument péremptoire contre ceux qui condamnent les rigueurs matérielles par les textes de l'Évangile et des Pères, lesquels disent que la foi exige une *obéissance volontaire*.

Ce qui est acquis par l'aveu des auteurs de ces subtilités, et ce qui est l'important dans le débat

engagé, c'est que l'Église et l'inquisition se sont crues en droit d'employer la force au service de la religion pour ce qui est des *manifestations externes* de la foi. Les auteurs du cours complet de théologie n'apprennent rien à personne, comme ils affectent de le croire, quand ils rappellent que « la foi interne est un assentiment de l'intelligence aux choses révélées de Dieu, commandé par une volonté libre, qui est déterminée à ce commandement par la grâce divine qui l'excite et la soutient; que, si la volonté était contrainte à cet acte, elle n'aurait aucun mérite, et un vrai croyant n'aurait pas une condition meilleure que celle de l'aveugle infidèle »; et personne ne croit, comme ils affectent également de le supposer, que « l'Église et l'inquisition contraignent la volonté à cet acte intérieur par la sévérité des menaces temporelles ». Car il va de soi que « ni l'Église ni l'inquisition n'ont le droit d'ôter à l'homme le libre arbitre, et quand elles le voudraient, elles ne pourraient pas l'obtenir, parce que les actes intérieurs de notre volonté ne sont connus que de Dieu. Les épées et les roues ne sont pas capables d'ôter à l'homme son libre arbitre. »

C'est se donner une peine inutile que de rappeler de pareilles vérités; et dire que l'auteur de l'Évangile, en défendant d'user de la force en matière religieuse, n'a pas entendu autre chose que constater la liberté et l'inviolabilité

de la *foi interne*, c'est ou lui faire un rôle ridicule, ou se moquer de ses lecteurs. Quoi qu'il en soit de l'argument que nos auteurs prétendent tirer de cette distinction, ce qui reste constaté par eux, c'est que ce ne sont pas seulement les princes qui ont usé de rigueurs matérielles à l'égard des manifestations externes de la foi, mais l'Église elle-même par ses agents : « *La profession extérieure* de la foi est celle à laquelle l'Église et l'inquisition contraignent et peuvent contraindre leurs enfants et leurs sujets (1); cette profession se manifeste dans les paroles, dans le culte, dans les cérémonies, et dans toutes les actions extérieures. C'est à tort que vous l'appelez foi, elle n'est, comme nous venons de le dire, qu'une profession, ou un témoignage extérieur de notre foi, que l'Église *commande et exige même par la force*, et ce par de bonnes raisons et pour l'utilité (2). »

(1) On verra plus loin, au chapitre *De l'inquisition*, que, sauf la mort, peine que jamais il ne prononça directement, le tribunal de l'inquisition appliquait toutes les sortes de peines, usait de tous les moyens de coercition, soit pour l'instruction du procès, soit pour l'exécution de la sentence. Les sentences rendues par le saint-office portent ordinairement une clause prononçant directement la confiscation des biens contre l'hérétique, abstraction faite de la clause qui le livrait à la puissance séculière, pour être jugé, condamné et soumis aux *sanctions légitimes*. (*Repertorium inquisitorum*. Venise, M. D. LXXV, pag. 703.) Ces *sanctions légitimes* c'était la mort.

(2) *Cours complet de Théologie*, tom. VI, pag. 1318 et 1319.

Cette doctrine brutale qui, par une subtilité, attribue directement à l'Église le droit d'user de la force à l'égard des manifestations extérieures de la foi, il faut reconnaître qu'elle a eu quelques contradicteurs dans l'Église : « Maintenant ô douleur! s'écrie saint Hilaire de Poitiers, des suffrages terrestres servent de recommandation à la foi divine, et le Christ est accusé d'indigence de pouvoir par des intrigues faites en sa faveur! Que l'Église donc répande la terreur par l'exil et la prison, elle qui avait été confiée à la garde de l'exil et de la prison! quelle attende son sort de ceux qui veulent bien accepter sa communion, elle qui avait été consacrée de la main des persécuteurs (1). »

§ 6. — Pratique constante antilibérale. — Les papes et les conciles ont fait un devoir aux princes de sévir contre les hérétiques.

Si ces protestations isolées, en montrant que sur ce point, nullement dogmatique, les opinions étaient libres, suffisent pour empêcher dans l'Église la prescription contre le principe fonmental du christianisme, *la liberté religieuse*, la pratique contraire presque unanime et constante à travers les siècles ne forme pas moins toute l'histoire des sociétés catholiques. Docteurs, évêques, papes, conciles, ont de tout temps sommé les princes d'empêcher les mani-

(1) Contre Maxence.

festations contraires à la foi orthodoxe et de sévir contre les hérétiques.

L'empereur Anastase ayant montré quelque tolérance envers le schismatique Acace, le pape Gélase lui écrit en ces termes : « Serait-il donc vrai, grand prince, qui recherchez les grâces présentes et à venir de Jésus-Christ, que vous souffririez *qu'on fît tort à la sincérité de la communion et de la foi catholique?*... si le dogme d'Eutichès doit être exclu de l'esprit des catholiques, je demande pourquoi vous *n'ordonnez pas la séparation des pestiférés* qui en sont infectés (1). »

Ce langage a été celui de tous les papes; et, comme eux, les conciles ont toujours fait aux princes un devoir d'extirper l'hérésie.

« Le concile de Nicée condamne Arius avec deux de ses sectateurs, Théolas et Second. En conséquence de ce décret, l'empereur Constantin les exile, et fait brûler les écrits d'Arius (2). »

« Le concile de Constantinople *supplie l'empereur Théodose* d'appuyer de son autorité ce que les Pères ont statué; et l'empereur ordonne de livrer incessamment toutes les églises aux évêques qui sont unis de communion avec ceux du concile, et de les ôter aux hérétiques (3). »

(1) *Gél. ép. ad Anast.*, chap. III.

(2) Pey, t. IV, pag. 130.; Fleury, *Histoire ecclésiast.*, t. III, liv. II, n° 24.

(3) Pey, *ibid.*; Fleury, t. IV, liv. XVIII, n°s 8 et 9.

« Le concile d'Éphèse ayant proscrit la doctrine de Nestorius, et l'ayant déposé lui-même, Théodose le jeune condamne l'hérésiarque à l'exil, confisque ses biens, et défend d'élever ses partisans à l'épiscopat (1). »

« Le concile de Chalcédoine anathématise Eutichès avec ses sectateurs, et l'empereur Marcien porte une loi qui les soumet aux mêmes peines que les apollinaristes, leur ôtant la faculté de donner ou de recevoir par testament, leur défendant d'ordonner des évêques et des clercs, sous peine d'exil et de confiscation des biens, ni de tenir des assemblées, ou de parler contre le concile de Chalcédoine (2). »

« Je me borne, dit Pey, à ces quatre premiers conciles œcuméniques. Nous exhortons nos lecteurs à parcourir la suite de l'histoire ecclésiastique; ils y verront que l'Église a toujours tenu la même conduite; et que les princes religieux ont toujours imité l'exemple des Constantin, des Théodose et des Marcien (3). »

« L'Église, ajoute Pey, ne dédaigna même pas d'implorer l'assistance d'un empereur païen (l'empereur Aurélius) contre Paul de Samosate; et le prince ayant appris que l'hérésiarque avait

(1) Pey, t. IV; Fleury, t. VI, liv. xxvi, n° 34; liv. xxvii, n° 41.

(2) Pey, t. IV, pag. 131. Fleury, t. VI, liv. xxviii, n° 54.,

(3) Pey, t. IV, pag. 131.

été condamné par le pape et par les évêques, il ordonna qu'il fût chassé de son église (1). »

Après ces exemples éclatants, et ces déclarations d'un théologien parfaitement orthodoxe, il est superflu de rappeler et d'énumérer les faits de même nature, dont l'histoire abonde, tels que la persécution des albigeois et des vaudois à la suite de l'excommunication du quatrième concile de Latran, le supplice de Jean Huss et de Jérôme de Prague, que le concile de Constance livra au bras séculier, et tant d'autres.

C'est qu'aux yeux du clergé c'était un principe hors de doute que l'emploi de la force est légitime pour protéger la religion. Ce principe, le clergé n'a cessé de le proclamer et de l'appliquer. Il l'a proclamé à deux points de vue : au point de vue de l'intérêt religieux, au point de vue de l'intérêt social; il l'a appliqué en armant, à ces deux titres, la main des princes contre les hérétiques; il leur a fait un double devoir d'extirper l'erreur par tous les moyens, comme représentants de la société temporelle, comme protecteurs obligés de la religion. Et quand le zèle des princes se relâchait, la voix des évêques, des papes et des conciles s'élevait pour leur rappeler leur sainte mission et leurs serments.

(1) Pey, t. IV, pag. 131 et 132.

CHAPITRE II

L'INQUISITION

C'est pour atteindre ce but, l'extirpation de l'erreur par la force, qu'après avoir accumulé décrets sur décrets et épuisé tous les genres de sanctions contre le crime d'hérésie, on en vint à créer un tribunal spécialement chargé de rechercher avec vigilance les *manifestations externes de l'erreur*, et de la saisir par les plus minutieux indices; tribunal effroyable, machine plus qu'homicide, car c'était l'âme qu'elle mettait à la torture, espérant paralyser les velléités indépendantes des esprits par la crainte des supplices corporels.

L'inquisition, où il faut renoncer à faire un vain partage de fonctions et de responsabilité, a été bien réellement l'œuvre des deux puissances; et l'initiative en appartient à l'Église : « Les vrais promoteurs de l'inquisition, ce furent les papes, les évêques de France, l'empereur d'Allemagne, le senat de Venise, le roi d'Espagne et de Portugal (1). » « L'inquisition est un tribunal établi autrefois dans quelques pays de la chrétienté par le *concours de l'autorité ecclésiastique et de l'autorité civile*, pour la recherche et

(1) LACORDAIRE. *Vie de saint Dominique*, pag. 127.

la répression des actes qui tendent au renversement de la religion (1). »

Nous savons tout ce qu'on peut dire d'atténuant ou de sophistique quant aux motifs qui ont inspiré l'idée première de ce tribunal « *de juste milieu*, un tribunal qui pût pardonner, modifier la peine même prononcée, engendrer le remords dans le criminel, et faire suivre pas à pas le remords par la bonté; un tribunal qui changeât le *supplice en pénitence*, l'échafaud en éducation, et n'abandonnât ses justiciables au bras fatal qu'à la dernière extrémité (2). »

Nous savons aussi que lorsque, dans les mains des princes, cette institution devient une arme terrible dont les effets épouvantent l'imagination, les papes « montrent une répugnance marquée à se mêler du développement que la politique veut donner à l'inquisition (3). »

Tout cela ne peut dégager la responsabilité de la cour pontificale et du clergé. Ce sont eux qui ont conçu et créé cette institution en vertu *du droit* qu'ils prétendaient avoir de saisir l'erreur partout où elle se manifeste, et de l'extirper par la force. Qu'ils aimassent mieux obtenir un désaveu de l'accusé, qu'ils aimassent mieux, comme on dit, la conversion du pécheur

(1) Lacordaire, *Vie de saint Dominique*, pag. 105.
(2) Idem, *ibid.*, pag. 115.
(3) Idem, *ibid.*, pag. 127.

que sa mort, c'est tout simple; mais cela importe peu à la question qui nous occupe, pas plus que nous ne sommes touché du trouble qu'éprouvaient certains papes quand les rigueurs exercées par les princes dépassaient leurs prévisions. Ce qui fait ici l'objet de nos recherches, ce sont moins les conséquences, atténuées à Rome, horribles en Espagne, de ce régime d'inquisiteurs et de bourreaux, que le principe qui en est le fondement, et la source d'où il émane.

Or la vérité, c'est que cette effroyable institution est bien l'œuvre des papes. Elle s'élève dans l'histoire des sociétés humaines, sombre, sanglante, formant de toutes les voix des victimes une immense voix accusatrice et vengeresse; elle s'élève pour servir d'éternel avertissement sur ce que peut devenir la plus sainte des religions, quand on en fausse l'esprit pour la détourner de sa légitime destination; elle s'élève pour que les peuples, voyant condensées et appliquées, en un même appareil juridique, toutes les conséquences logiques de l'intolérance armée du glaive, répudient à tout jamais un système qui engendre de telles atrocités.

Oui, on dirait que cette institution est là comme un miroir où se réfléchissent, dans toute leur horreur, les effets du monstrueux concert entre le prêtre et le prince. Devant ce drame lugubre toutes les subtilités s'évanouissent, car

tous les éléments religieux et temporels s'y accumulent, s'y associent, s'y combinent, s'y confondent en une même trame indivisible : informations insidieuses, tortures inquisitoriales, peines canoniques et peines civiles... Quand arrive le tour du bras séculier, et que l'échafaud reçoit la victime, plus encore que les mains qui l'ont dressé sont responsables celles qui lui ont préparé et livré sa proie.

C'est donc justice que l'histoire impartiale montre dans cette institution la conclusion fatale et la suprême expression de l'alliance des deux pouvoirs, dont elle n'est que l'esprit même se manifestant dans sa terrible nudité. Le lecteur comprendra que nous nous arrêtions quelques instants à ce lamentable sujet, non pour refaire le tableau, mille fois décrit, de la procédure, des moyens d'investigation, des raffinements de tortures, mis en œuvre par l'inquisition, mais pour y saisir, y préciser et caractériser le rôle de chacune des puissances, et ne laisser aucun doute sur la part de responsabilité qui leur appartient.

Deux points sont à préciser : l'origine; la compétence.

§ Ier. — L'origine. — Quels furent les inspirateurs et les fondateurs de l'inquisition?

S'il est vrai, ainsi que le reconnaît le père

Lacordaire, que la création du tribunal de l'inquisition fut l'œuvre collective des deux puissances, en ce sens que le concours de la puissance temporelle était indispensable pour investir le saint-office du droit d'employer des moyens de coaction, soit pour l'instruction de ses procès, soit pour l'exécution de ses sentences, il est juste d'ajouter, pour être complétement véridique, que ce furent les papes qui eurent l'initiative de cette fondation.

Sans doute, l'empereur Frédéric II prépara les voies par ses édits contre les hérétiques. Ce prince, en effet, « fit quatre édits, datés du même jour, 22 février 1224, par lesquels il ordonna aux juges séculiers de punir les hérétiques *jugés par l'Église;* condamna les obstinés au feu, et ceux qui se repentiraient à la prison perpétuelle : étendant au crime d'hérésie tout ce que les lois avaient ordonné contre la rébellion et le crime de lèse-majesté, et confirmant toutes les constitutions civiles et canoniques contre les hérétiques (1). » Mais on sait que ce fut pour complaire à Honorius III que Frédéric prit ces mesures, après sa réconciliation avec ce pape. Dans le même but de montrer son zèle pour la foi, l'empereur prit sous sa protection ceux des frères prêcheurs et des franciscains

(1) Fleury. *Institution au droit ecclésiastique*, chap. IX; *De l'inquisition*, pag. 88.

chargés de rechercher les hérétiques et déjà nommés *inquisiteurs* (1).

Le pape Innocent IV eut grand soin de faire observer ces lois de Frédéric (2). Mais il ne s'en tint pas là; ce n'était pas assez, pour son ardeur militante, de laisser le pouvoir séculier accomplir fidèlement son œuvre contre les condamnés que lui livraient les tribunaux ecclésiastiques; il voulut faire intervenir le clergé plus directement et plus activement que par le passé dans la recherche, la poursuite et le châtiment des hérétiques. A cet effet, il fit deux choses : d'abord, aux évêques, juges de droit du crime d'hérésie, il adjoignit les dominicains et les franciscains inquisiteurs qui s'étaient signalés par leur zèle (3). Ensuite, pour que ce nouveau tribunal pût disposer directement de moyens de coaction, « il ordonna aux magistrats séculiers d'établir, *de l'avis de l'évêque et des inquisiteurs*, des officiers pour la capture des hérétiques et la saisie de leurs biens (4). » Cette injonction se trouve notamment dans une bulle d'Innocent IV, du 15 mai 1252 (5).

Ainsi, c'est le pape qui fonde ce tribunal où

(1) Fleury. *Institution au droit ecclésiastique*, chap. ix, *De l'inquisition*, pag. 88.

(2) Idem, *ibid.*, pag, 89.

(3) Idem, *ibid.*

(4) Idem, *ibid.*

(5) Idem, *ibid.*

l'agent temporel devient l'instrument direct du prêtre; on y voit, au point de départ, le concert intime des deux puissances; mais l'initiative, la direction et le plein pouvoir du juge ecclésiastique, les magistrats civils prenant l'avis de l'évêque et des inquisiteurs pour mettre à leurs ordres des agents de la force publique. Et qu'on ne s'imagine pas que les magistrats pouvaient refuser ce concours au saint-office. L'un des 31 articles de la bulle, déjà citée, d'Innocent IV portait que les magistrats seraient obligés de se conformer aux règles de cette constitution « sous peine de perdre leurs charges, et d'être réputés suspects d'hérésie (1). » Cette constitution fut renouvelée en 1265 par Alexandre IV, bien qu'avec quelque modération; elle le fut encore, six ans après, par Clément IV (2).

Mais la cour romaine n'eut pas seulement l'initiative de cette institution du saint-office. Les papes mirent une grande persévérance à la proposer et à la faire adopter par les princes; et ce ne fut pas sans difficultés. Ils ne réussirent auprès des uns qu'avec de grands efforts; ils échouèrent auprès de quelques autres. Bien que ce système de poursuites fût de date récente, on se plaignait déjà « que les inquisiteurs usaient de sévérité indiscrète, qu'ils faisaient des extor-

(1) Fleury. *Institution au droit ecclésiastique*, pag. 89.
(2) Idem, *ibid.*

sions, qu'ils exerçaient des vengeances particulières; que par leurs sermons ils excitaient le peuple à s'émouvoir en tumulte. Il y eut deux séditions notables à cette occasion; l'une à Milan en 1241, l'autre à Parme en 1279 (1). » Aussi ces provinces s'opposèrent-elles aussi longtemps qu'elles le purent à l'établissement officiel de l'inquisition dans leur sein. « Venise ne reçut l'office de l'inquisition qu'en 1289, en vertu d'une bulle de Nicolas IV, quoique, depuis Innocent IV, *tous les papes eussent tenté de l'y introduire.* » Ce fut enfin l'objet d'un concordat entre le saint-siége et la République (2). La Toscane avait cédé quelques années auparavant, en 1258; en Aragon le saint-office fonctionnait dès 1233. Le royaume de Naples fut préservé de ce fléau, grâce à « la mauvaise intelligence qui exista depuis ce temps entre les rois et les papes (3). » Il est inutile de parler de l'Espagne. Quant à la France et aux diverses parties de l'Allemagne, si ce tribunal parvint à s'introduire, à l'origine, dans quelques-unes de leurs provinces, il faut rappeler à leur honneur qu'il ne s'y put maintenir longtemps.

Ainsi, c'est bien aux papes que l'inquisition doit son origine; une première constitution

(1) Fleury. *Institution au droit ecclésiastique*, pag. 90.
(2) Idem, *ibid.*, pag. 91.
(3) Idem, *ibid.*, pag. 92.

d'Innocent IV en posa les bases et les règles; puis, à mesure que, sous la pression de la cour pontificale, quelques gouvernements consentirent à l'adopter, cet établissement fut, chaque fois, l'objet d'une bulle spéciale.

§ 2. — La compétence.

Sur quoi portait l'autorité du saint-office, et quant à la nature des crimes qu'il jugeait, et quant au caractère des peines qu'il prononçait, et quant aux moyens d'exécution qu'il employait?

I. *Compétence quant à la nature des crimes.*

En principe, les matières purement spirituelles sont seules de la compétence des juges d'Église: la doctrine, les sacrements et le service divin; le prêtre n'a aucune juridiction sur les matières temporelles : il ne juge que les actes contraires à la foi. Réciproquement, les magistrats civils sont absolument incompétents pour juger le crime d'hérésie.

Dans l'application, des confusions dans les deux sens durent promptement s'opérer.

Dès l'origine, même avant la conversion des princes, et précisément parce que les chrétiens, traités en parias, tâchaient de former entre eux de petites communautés distinctes, selon les règles de la nouvelle morale évangélique, ils évitaient autant que possible de soumettre leurs

différends aux tribunaux laïques; « car les apôtres défendaient aux chrétiens de plaider devant les magistrats infidèles et leur ordonnaient de prendre des arbitres d'entre eux-mêmes; c'était ordinairement les évêques qui faisaient cette fonction (1). » Cette juridiction arbitrale, que favorisèrent les premiers empereurs convertis, prit peu à peu une grande extension. « Les princes leur donnèrent (aux évêques) autorité en plusieurs affaires temporelles : comme dans la nomination des tuteurs et des curateurs; dans les comptes des deniers communs des villes, les les marchés et la réception des ouvrages publics; dans la visite des prisons; dans la protection des esclaves, des enfants exposés et des personnes misérables; dans la police contre les jeux de hasard et la prostitution (2). »

Cette autorité temporelle, indirecte et accessoire, venant d'une délégation soit des fidèles, soit des princes, et qui « n'allait qu'à veiller à l'exécution des règlements concernant la piété et les bonnes mœurs, *non à exercer une juridiction coactive* (3), » conserva pendant des siècles le caractère d'une sorte de haute tutelle envers les populations chrétiennes. Et il faut dire qu'à ce titre les évêques rendirent d'incon-

(1) Fleury. *Institution au droit ecclésiastique*, pag. 4.
(2) Idem, *ibid.*, pag. 5.
(3) Idem, *ibid.*, pag. 5.

testables services aux sociétés qui sortaient de la barbarie. Mais ces fonctions eurent à la longue le grave inconvénient de faire perdre aux évêques le vrai sentiment de leur mission spirituelle, et de leur persuader peu à peu qu'ils intervenaient dans la vie civile en vertu même de leur droit épiscopal.

Quoi qu'il en soit, si les évêques avaient été investis par les circonstances d'une certaine compétence temporelle, réciproquement le juge civil, par cela seul que l'hérésie était un crime d'État, devait avoir compétence pour condamner et frapper l'hérétique. A ce sujet, on distinguait deux questions, et par suite deux jugements : « celui de la question de droit, pour savoir si une telle opinion est orthodoxe ou hérétique ; et celui-là appartient uniquement à l'Église, c'est à dire à l'évêque, au concile de la province ou au saint-siége. L'autre jugement est de la question de fait : si un tel est en particulier hérétique (1). » Sur ce second point, les princes ayant établi des peines temporelles contre le crime d'hérésie « parce qu'il trouble la tranquillité publique en divisant les esprits, » il était assez logique que les juges laïques, sans préjudice de la compétence des officialités, connussent du crime d'hérésie « quand l'hérésie est manifeste (2). »

(1) Fleury, *Institution au droit ecclésiastique*, pag. 76.
(2) Idem, *ibid.*, pag. 77.

Sous cette double étreinte, il était déjà fort difficile que l'hérétique échappât à la poursuite et au châtiment. Mais on pensa que ce partage de compétence affaiblissait encore trop la répression, et que la justice ne serait pleinement satisfaite que lorsque toute autorité contre les hérétiques serait concentrée dans les mains du juge naturel de la foi.

Le tribunal de l'inquisition simplifia donc la besogne en se chargeant de tout ce qui concernait la poursuite et le jugement des crimes contre la foi. Toute compétence s'effaçait devant la sienne ; les agents civils n'intervenaient que comme ses instruments, sauf la mort à appliquer quand le condamné était livré au bras séculier.

L'accusé, saisi dans les mailles d'une procédure tenue secrète, était absolument à la merci des inquisiteurs, lesquels épuisaient envers lui, comme moyens d'instruction et d'investigation, tous les genres de tortures physiques et morales. C'était déjà, bien qu'on n'en fût pas encore aux *sanctions* proprement dites, l'emploi de la force temporelle par des juges religieux, ce qui est un premier et flagrant empiétement dans un ordre qui ne leur appartient pas, et ce qui engage la responsabilité des papes fondateurs du saint-office.

Devant ces juges omnipotents et inexorables, les nuances disparaissaient quant au degré et à

la nature des crimes. Il fallait, pour éviter leurs coups, une foi absolue, une soumission aveugle. Et comme, avec un peu de subtilité, la casuistique peut réduire les faits humains de tout ordre à un cas de conscience, rien n'échappait à la juridiction des inquisiteurs; le moindre acte religieux ou temporel, la moindre parole qui indiquait la pensée seule d'un mécontentement, d'une impatience ou d'un doute était crime d'hérésie. Quelle que fût l'importance ou la légèreté de l'infraction, dès que le tribunal y voyait la marque d'un esprit indocile, il sévissait sans miséricorde. Le repentir seul, quand il était manifeste et quand il n'y avait pas récidive, faisait fléchir sa justice; et encore, on verra, tout à l'heure, ce qui restait de sévérités implacables sous cette indulgence!

En réalité, aux yeux des inquisiteurs, il n'y avait qu'un crime : cesser de croire comme l'Église; il n'y avait qu'une alternative : persister dans le doute ou se repentir. On distinguait ainsi : 1° l'accusé non relaps (non récidiviste), et pénitent; 2° l'accusé relaps, mais pénitent; 3° l'accusé non relaps, mais impénitent; 4° l'accusé relaps et impénitent.

L'inquisition avait tout simplifié et absorbé quant à la procédure; elle simplifia et absorba tout quant aux peines. Sauf la mort, elle les garda toutes dans sa juridiction.

II. *Compétence quant aux peines prononcées.*

D'après son droit direct et l'esprit de son institution, l'Église ne prononce que deux sortes de peines, appelées canoniques : l'excommunication contre l'hérétique qui est exclu de la société des fidèles; les *penitences*, c'est à dire des actes expiatoires ou des prières, librement acceptés et accomplis par le fidèle repentant.

Quant à des peines proprement dites, à savoir des châtiments temporels infligés avec puissance coactive contre le condamné, quel que soit le degré de leur sévérité, elles doivent être prononcées par le juge civil. C'est en effet ce qui avait lieu dans les sociétés catholiques, où ce partage était de règle entre le juge d'Église et le juge séculaire; depuis la plus simple amende ou l'emprisonnement temporaire jusqu'à la mort, ces peines étaient toujours portées par le juge séculier (1).

Nous répétons ici que nous n'entendons en aucune façon, même ce partage admis, dégager la responsabilité du clergé; car, en définitive, c'était bien pour protéger la doctrine affirmée

(1) « Quant aux peines temporelles, les princes les ont imposées plus ou moins rigoureuses, selon les temps et la qualité des hérétiques plus ou moins séditieux : des amendes pécuniaires, la confiscation des biens en tout ou en partie, des peines afflictives, le bannissement, la mort. »

(Fleury. *Institution au droit ecclésiastique*, pag. 79.)

par l'Église et sanctionner les jugements portés par le juge ecclésiastique, que le magistrat temporel intervenait avec ses sanctions; nous voulons seulement constater et préciser ce partage de la compétence, en droit aussi bien que dans l'application, avant l'établissement du saint-office. Du reste, si les criminalistes s'attachaient à distinguer avec soin les peines qui découlaient du *droit canonique* et celles qui découlaient du *droit civil* (1), ainsi que les deux ordres de tribunaux qui devaient les prononcer, ces distinctions importaient peu au condamné devant la conclusion qui le frappait; la peine ne l'atteignait pas moins, qu'elle vînt du droit canon ou du droit civil, du juge d'Église ou du juge laïque. En sa personne se consommait, par la sanction, l'indivisible solidarité des deux puissances. Cette indivision dans le résultat final était logique; elle se retrouvait dans la sanction comme elle était au point de départ du système : le titre de catholique et celui de citoyen étant indivisibles en vertu de la loi fondamentale de l'État, on ne pouvait être coupable comme catholique sans l'être comme citoyen; il fallait donc en toute logique que la sanction frappât le coupable aux deux titres.

Ainsi, voyez les effets de l'excommunication contre l'hérétique : selon le droit canon, l'ex-

(1) Voy. le *Repertorium inquisitorum*, pag. 594.

communié se trouvait tout simplement retranché de l'Église; mais comme, d'après la constitution nationale, le citoyen est tenu d'être catholique, si un individu cesse d'être orthodoxe, il cesse d'être citoyen; l'excommunication, par conséquent, l'exclut de la société temporelle aussi bien que de la société spirituelle. C'est un être à retrancher de ce monde. C'est ce qu'exprimait le droit de l'époque par cette formule : l'hérésie rend l'hérétique inférieur au catholique, non seulement quant au for intérieur, mais aussi quant au for extérieur (1). Cela revient à dire qu'aux yeux des théologiens de ce temps, le catholique seul était un homme complet, un citoyen complet. Se séparer en quoi que ce fût de l'ordre de la seule foi professée en même temps par l'Église et par la société temporelle, c'était se placer volontairement en dehors de tout droit divin et humain.

Il ne faut donc pas s'étonner si l'hérétique est dépouillé de plein droit, *à jure*, de tous ses droits sociaux, si les fidèles sont dégagés de leurs obligations envers lui, si tout lien civil est rompu vis-à-vis de sa femme, de ses enfants, de ses frères et sœurs, s'il ne peut ni tester, ni recevoir de legs, ni ester en justice, si ses biens sont confisqués à partir du moment où le crime a été commis, enfin si l'hérétique est déclaré infâme (2).

(1) *Repertorium inquisitorum*, pag. 595.
(2) *Ibid.*, pag. 595, 596.

Telle était l'effroyable mais stricte logique du régime de la religion de l'État. La force des choses se chargeait d'en déduire la conséquence fatale : la peine de mort substituée à toutes les peines antérieures contre l'hérétique ; la peine de mort le retranchant de la société des vivants, comme l'excommunication le retranchait de la famille spirituelle. Cette peine de mort, et de mort par le feu, finit en effet par être la seule appliquée. Ce fait est déclaré avec une impassible dureté dans les recueils inquisitoriaux (1).

Et qu'on ne se figure pas que les princes seuls furent les auteurs de ces lois horribles. Les papes firent les mêmes déclarations dans leurs constitutions ; une bulle d'Innocent IV et une *extravagante* de Clément IV confirmèrent en ce point les prescriptions de l'empereur Frédéric (2). L'auteur du *Répertoire des inquisiteurs* dit expressément que toutes ces constitutions doivent être fidèlement observées quant à la peine du feu,

(1) « Et licet olim erant aliæ pœnæ, et distinguebatur in impositione pœnæ, ut C. de hæreticis. 1. Quicunque, in fi. et extra eod. c. fi. § 1, damnamus. Sed hodie illi per judicem secularem, cui relinquuntur, debent cremari, et comburi vivi in conspectu hominum. » (*Repertorium inquisitorum*, pag. 597.)

(2) « Ita patet per quamdam constitutionem Frederici imperatoris, quæ incipit : *Commissi* § Item mortis ; et in alia ejus constitutione quæ incipit : *Inconsutilem tunicam*, § Contra tales. Et idem post eum declaraverunt Innocens et Clemens IV, in quamdam *extravagante*, quæ incipit : *Statuimus*. §. Si quandoque. » (*Ibid.*, pag. 597.)

ainsi qu'il résulte de tous les traités sur la matière; et, pour comble d'aberration ou d'audace, il fait découler cette peine du feu d'un passage de l'Évangile de saint Jean, où celui qui se sépare de Jésus est comparé à un sarment inutile qu'on n'a plus qu'à jeter au feu (1).

Et le commentateur ajoute en forme de conclusion : pour que l'hérétique soit puni de la peine du feu, concourent donc la loi divine, la loi canonique, la loi civile et la coutume (2). »

La participation du clergé à l'établissement de la plus effroyable des peines contre les hérétiques est, on le voit, aussi directe, aussi persévérante que possible; et par conséquent sa responsabilité est entière. Non content d'user contre les hérétiques, selon son droit, des peines canoniques de l'excommunication et de la déposition, non content d'obtenir du concours des princes, contre celui que frappait sa sentence, la confiscation des biens, les poursuites militaires (3), la dégradation absolue de la personne

(1) « Ergo debent cremari, ut colligitur ex Evangelio Joannis, cap. xv, § 6, ubi dicitur : si quis in me non manserit, etc. » (*Repertorium inquisitorum*, pag. 597.)

(2) « Convenit ergo in hoc lex divina, canonica, civilis, et consuetudinaria, ut hæretici communiter puniantur pœnâ ignis. » (*Ibid.*, pag. 597.)

(3) Si l'hérétique ne se laissait pas volontiers dépouiller de ses biens, on y procédait à main armée ; c'est ce qu'on appelait la poursuite militaire : *militari persecutione*. (*Ibid.*, pag. 597.)

civile, l'emprisonnement soit temporaire soit perpétuel, non content d'avoir fondé un tribunal où le juge d'Église se chargeait d'appliquer directement toutes ces sanctions humaines, il ne crut pas avoir assez fait, tant que l'hérétique n'avait pas payé son crime de sa vie.

III. *Compétence et responsabilité quant à l'exécution.*

Quand la peine de mort fut consacrée par l'usage comme l'unique peine applicable aux hérétiques, le tribunal séculier n'eut plus à intervenir que pour appliquer cette peine. Tant que l'accusé n'était pas reconnu hérétique, et par conséquent passible de la mort, le saint-office le gardait sous sa juridiction; et il lui infligeait tous les genres de sanction, sauf la peine capitale, sans compter, du reste, les *pénitences* ecclésiastiques qui étaient ajoutées aux peines proprement dites (1).

Quand l'accusé, convaincu d'hérésie, abjurait son erreur, le seul bénéfice qu'il retirait de son repentir, c'était de n'être pas livré au bras séculier, c'est à dire au bûcher. Mais il n'expiait pas moins dans les prisons du saint-office son manquement passager à la foi. Tout en l'exemptant, à cause de son repentir, de l'excommuni-

(1) Voy. *Repertorium inquisitorum*, pag. 598, et le *Sacro Arsenale*, pag. 264.

cation majeure que ses erreurs lui avaient fait encourir, la sentence ajoutait : « Pour que ces graves erreurs où tu étais tombé ne restent pas sans un juste châtiment, et que tu sois plus circonspect à l'avenir, et pour que cet exemple profite aux autres afin qu'ils s'abstiennent de semblables excès, nous te condamnons à toutes les peines contre les hérétiques, contenues et précisées dans les sacrés canons et dans les constitutions pontificales (1). »

Ces peines étaient ou la prison temporaire (2) ou la prison perpétuelle. « Nous te condamnons, disait dans ce dernier cas la sentence, à la prison perpétuelle, sans aucune espérance de grâce, *dans les cachots du saint-office*, où tu auras à pleurer ta grave offense envers ton Créateur (3). »

Il ne faut pas oublier que ces peines si

(1) « Et accioche questi tuoi gravi errori non restino senza il dovuto castigo, e sij più cauto nell'avenire, ed esempio à gli altri, che si astengano da simili eccessi... Ti condanniamo à tutte le pene de gli Eretici contenute, ed espresse né sudetti sacri canoni, et costitutioni pontificie. » *Sacro Arsenale, overo prattica d'ell'officio della S. inquisitione*, etc., pag. 284.)

(2) Voy. dans le *Sacré Arsenal du Saint-Office*, pag. 264, un modèle de sentence condamnant l'hérétique repentant aux galères pour sept ans.

(3) « Ti condanniamo à dover perpetuamente, senza alcuna speranza di grazia, esser immurato nel Santo Officio, dove habbi à piangere la grave offesa da te fatta al sommo Creatore, etc. » (*Sacro Arsenale*, pag. 284.)

graves, allant jusqu'à l'emprisonnement perpétuel, étaient réservées aux accusés qui étaient tombés pour la première fois dans l'erreur, et qui se repentaient. Et les inquisiteurs, en leur faisant grâce de la mort, se vantaient de leur indulgence. Tant l'habitude de frapper jointe au fanatisme rend les hommes implacables!

Quant aux impénitents, pour eux, plus de miséricorde. Ils étaient excommuniés et livrés au bras séculier. Il en était de même des récidivistes; ceux-là avaient beau se repentir; leur rechute ne laissant aucune confiance dans la solidité de leur foi, ils devaient être retranchés. A cause de son nouveau repentir, on voulait bien admettre l'accusé relaps mais pénitent à recevoir, dans le for intérieur de la conscience, les sacrements de la pénitence et de l'eucharistie, ainsi que le permettaient les règles canoniques, si le condamné le demandait avec humilité (1); mais parce qu'il avait abusé de la douceur de l'Église, il était exclu et livré au bras séculier (2).

Une fois l'accusé déclaré impénitent ou relaps, il était conduit solennellement par le saint-office *devant l'échafaud dressé;* là, l'inquisiteur ou

(1) *Sacro Arsenale*, pag. 295.

(2) « E come eretico trovato già impenitente, e rilasso nelle medesime, ed altre eresie, ed errori, ti discacciamo dal foro nostro ecclesiastico, e rilasciamo e consegnamo al braccio e corte secolare. (*Sacro Arsenale*, pag. 296.)

tout autre faisait entendre un sermon sur la foi; c'était l'*acte de foi*, le fameux *auto-da-fé;* puis, l'excommunié étant abandonné à la puissance séculière, celle-ci rendait sa sentence de mort séance tenante, et l'exécutait sur-le-champ (1).

Comprend-on qu'en présence de ces faits éclatants, de cette participation directe du clergé, on essaie encore de faire des distinctions, au moins quant au dénoûment de ce drame lugubre; car il n'y a pas moyen de subtiliser et de distinguer pour tous les autres genres de peines qui étaient directement infligées et exécutées par le saint-office!

Il est vrai que le clergé, une fois la scène de l'auto-da-fé accomplie, se retirait avant que le bûcher fût allumé.

Il est vrai en outre qu'une clause de la sentence, clause d'autant plus monstrueuse qu'elle était hypocrite, recommandait le condamné à l'indulgence du pouvoir séculier (2).

Dernier mais hypocrite hommage à cette vieille maxime que l'Église a horreur du sang,

(1) Fleury. *Institution au droit ecclésiastique*, pag. 103.

(2) « Eamdem curiam secularem humiliter deprecantes, quatenus circa te citra sanguinis effusionem, et mortis periculum suam sententiam moderetur. » (*Repertorium inquisitorum*, pag. 705.) — « Quale (corte secolare) però efficacemente preghiamo, che circa la persona tua voglia moderare la sua sentenza di maniera che sia senza effusione di sangue e senza periculo de morte. » (*Sacro Arsenale*, pag. 296.)

et qui rend doublement odieux ceux qui ont prétendu garder leurs mains pures, tout en armant celles des princes et leur faisant un devoir des plus extrêmes rigueurs.

Car on connaît les constitutions des papes, déjà citées, confirmant les constitutions impériales sur la peine du feu contre les hérétiques.

Car on sait que les magistrats séculiers étaient tenus d'exécuter ces lois sous peine d'excommunication pour eux-mêmes (1).

Aussi Fleury dit-il que cette clause n'était que « *de style* pour garantir les juges ecclesiastiques de l'*irrégularité* (2). » Du reste ce dernier scrupule fut levé; Paul IV, plus sincère, « dispensa de ce genre d'irrégularité tous ceux qui consultent, en présence du pape, sur les matières criminelles et donnent des avis qui vont à la mutilation ou à la mort naturelle. Et cette dispense fut confirmée par Pie V et étendue à tous les inquisiteurs et leurs consulteurs (3). » C'est

(1) « Il y a excommunication contre le juge laïque, s'il refusait ou *différait* d'exécuter les lois impériales qui portent peine de mort contre les hérétiques. » (FLEURY. *Institution au droit ecclésiastique*, pag. 105.)

(2) IDEM, *ibid.* Toujours en vue de ce principe si outragé, que l'Église a horreur du sang, l'*irrégularité* de la part du prêtre consistait à intervenir directement dans l'application de la peine capitale. C'est pour éviter cette irrégularité, au moins dans la forme, qu'on eut l'impudeur de clore la sentence du saint-office par cet appel dérisoire à l'indulgence des bourreaux.

(3) IDEM, *ibid.*

à dire que dès lors la clause hypocrite put disparaître, et la responsabilité du clergé se montrer sans voiles.

Cette responsabilité est entière. Mais ce n'est pas seulement sur les fondateurs du saint-office qu'elle doit peser; elle embrasse tout cet ensemble de doctrine politico-religieuse, de quelque nom qu'il se nomme, théocratie, gallicanisme, qui unit les deux glaives pour opprimer les consciences; système antichrétien, dont le principe est celui des religions de l'État, et dont la suprême et fatale expression est le tribunal des inquisiteurs. Faut-il s'étonner que l'Europe catholique, qui a traversé ce régime et subi ses conséquences, aspire par un mouvement invincible à en répudier le principe et à mettre désormais la religion dans une sphère absolument indépendante des gouvernements humains? Plaise à Dieu que le clergé, à son tour, consterné d'avoir joué un pareil rôle, secoue tout ce passé comme une lèpre des mauvais jours, et se revête enfin de la robe sans tâche du vrai Jésus des Évangiles.

Quoi qu'il en soit de la conduite ultérieure du clergé, le fait est constant pour ce passé de sombre et sanglante mémoire : contrairement à l'esprit de l'Évangile, qui n'admet, en matière religieuse, d'autre moyen que la persuasion, l'Église a créé et pratiqué tout un droit social qui met le glaive au service de la religion. Quand nous disons

qu'elle a créé ce droit social, c'est trop dire, car c'était le droit de toute l'antiquité païenne, et il est demeuré le droit universel et incontesté de tous les peuples de la terre, pendant dix-huit siècles encore après le Christ; et c'est à peine si l'on commence à se faire une juste idée du régime opposé de la liberté religieuse.

Toujours est-il que l'Église, méconnaissant sur ce point le vrai sens de la révolution chrétienne, a emprunté *ce droit* au monde païen, s'appuyant sur cette maxime que, la religion étant le premier bien des peuples, leurs représentants doivent la placer sous la même protection que les biens, la vie et l'honneur des citoyens; et elle a appliqué son système avec un ensemble, avec un zèle et une persévérance que rendait seule possible sa forte et unitaire organisation. « Poursuivre l'infidélité, abattre l'hérésie par tous les moyens, livrer les coupables au bras séculier quand il y va de la mort, frapper le rebelle jusque dans ses enfants, flétrir d'infamie son cadavre et livrer au vent ses cendres détestées, c'est un droit que l'Église maintient comme une prérogative sacrée et devant laquelle tous les princes s'inclinent. » C'est ainsi que M. Laboulaye parle de l'état de l'Église à la fin du quinzième siècle (1).

Les mœurs se sont adoucies, et par suite les

(1) *Liberté religieuse*, pag. 79.

rigueurs ont diminué; mais le droit est resté le même. Il est toujours, dans les encycliques et dans les livres de la grande majorité des docteurs catholiques, tel qu'il a été résumé et formulé par Bossuet dans sa *Politique tirée de l'Écriture sainte :* « Ceux qui ne veulent pas souffrir que le prince use de rigueur en matière de religion, parce que la religion doit être libre, *sont dans une erreur impie* (1). » Nous avons vu plus haut que cette doctrine a été de nouveau consacrée par la dernière encyclique.

Ce système s'exprime par un mot : *religion de l'État*. Il est la négation du principe de la liberté religieuse et de la *séparation du spirituel et du temporel.*

Voilà deux points, selon nous, mis hors de doute :

Le premier, c'est que l'esprit de l'Évangile est l'esprit même de la liberté, et que la grande révolution opérée par le Christ, c'est la séparation du spirituel et du temporel.

Le second, c'est que le droit social affirmé et imposé par l'Église a été jusqu'ici la négation de la liberté religieuse; c'est que ce droit social rend la séparation du spirituel et du temporel illusoire envers le citoyen.

(1) Liv. VII, 10e proposition.

CHAPITRE III

CES THÉORIES ET CES PRATIQUES SONT-ELLES CONFORMES AUX PRINCIPES CHRÉTIENS ET A L'ESPRIT DE L'ÉGLISE?

N'y a-t-il pas dans cette contradiction un avertissement aux plus aveugles? Faut-il admettre avec les partisans de la religion de l'État qu'il résulte des principes sociaux et de l'esprit du christianisme une doctrine telle, concernant la nature, la constitution et la fonction des sociétés temporelles, que cette doctrine conduise logiquement à la négation de l'esprit libéral qui est l'essence de ce même christianisme? Toute la question est là.

§ 1er. — Nous répondons négativement

Nous soutenons qu'il suffit de réduire la question à des termes si clairs et si simples pour la résoudre. Nous croyons, contrairement à la doctrine ci-dessus, qu'il est rationnel de prétendre que plus une notion sur la nature et la fonction de la société temporelle se conciliera avec l'esprit libéral du christianisme, plus elle devra être favorablement acceptée par l'Église; et s'il se trouve qu'un seul régime social réalise

pleinement le principe chrétien de la liberté, n'aurons-nous pas le droit de dire que ce régime est le seul qui logiquement soit conforme à l'esprit du christianisme?

Mais cet argument ne détruit pas ce fait énorme de l'affirmation contraire et de la pratique constante de l'Église. Nous sommes bien ici au nœud de la difficulté. Cette affirmation constante de l'Église lie-t-elle les catholiques, et engage-t-elle l'Église elle même? Ce qui revient à demander si cette opinion constitue un principe essentiel dans la doctrine chrétienne, si ce principe est au nombre des points qui forment les articles de foi, de telle sorte qu'il faille le professer pour être catholique, absolument comme s'il faisait partie du symbole religieux de l'Église.

Si la réponse à ces questions est affirmative, évidemment notre entreprise doit s'arrêter ici, le débat est clos, le catholicisme et le droit moderne sont reconnus inconciliables; car la liberté absolue de la conscience et des cultes devant l'État est non seulement un des principes du droit moderne, mais son principe fondamental, la Révolution, ainsi que nous l'avons dit ailleurs, à sa racine.

Or, à ces questions nous répondons négativement, malgré Bossuet et le cortége imposant des autorités qui l'ont précédé et suivi, malgré les dernières encycliques et l'opinion, restée

constante, de la plus grande partie du clergé. Nous soutenons : 1° que cette opinion est erronée en elle-même et contraire à l'esprit du christianisme et à l'institution même de l'Église; qu'elle a été la continuation de l'erreur païenne sur les religions nationales, ainsi que sur la nature des sociétés temporelles et sur les droits et le rôle des pouvoirs politiques; 2° que cette question n'est nullement une question dogmatique, appartenant au domaine de la foi; que les docteurs catholiques pouvaient, comme citoyens, avoir une préférence pour ce principe, comme ils pouvaient avoir leur préférence pour tel régime politique ou telle forme de gouvernement; mais qu'il ne fallait pas en faire l'objet d'une affirmation doctrinale et l'imposer à la croyance des fidèles; que, dans tous les cas, si par suite de l'état peu avancé de la civilisation, des traditions politiques et sociales du paganisme, et, il faut le dire aussi, des illusions et des préjugés produits par les alliances intéressées entre l'autel et le trône, le clergé catholique a eu le tort de professer ce principe, lequel, nous le répétons, n'a jamais porté sur une question de foi, aujourd'hui, plus éclairé par les événements et par les progrès naturels et légitimes des sociétés chrétiennes, il doit reconnaître son erreur, abandonner ce principe et proclamer la liberté, afin de rentrer dans l'esprit de la doctrine évangélique.

§ 2. — Plus d'un docteur catholique répond négativement comme nous.

Ces assertions sont loin d'être aussi audacieuses et aussi téméraires, que sembleraient le faire croire les anathèmes persévérants de la cour romaine et les voix épiscopales qui les répètent comme un écho fidèle. Quiconque a suivi avec quelque attention l'attitude politique du clergé depuis soixante ans, et les polémiques qu'il a soutenues, soit avec les gouvernements soit avec les divers partis, sait très bien que sous cette apparente inflexibilité qui s'en tient aux vieilles formules, se cache un trouble réel et une grande indécision dans les esprits. Ils sont plus nombreux qu'on ne croit les catholiques qui ont l'instinct que des principes aussi manifestement en désaccord avec le droit moderne ne peuvent être les vrais principes de l'Évangile. Un besoin universel de liberté se manifeste et finit par modifier la langue même de ceux qui croient rester dans les traditions antilibérales.

Chacun d'ailleurs ayant eu à souffrir à son tour de l'intolérance de l'opinion triomphante, on se demande si la force est bien le dernier mot dans les luttes de la pensée ; embrassant d'un œil attristé le sombre tableau de l'histoire du peuple chrétien, où la croix n'apparaît

jamais sans le glaive, où les hommes, proclamés frères par le Christ, s'exterminent au nom du Christ, on se demande si c'est bien réellement à cette œuvre brutale et sanglante que le libérateur les a conviés; on se demande s'il n'est pas temps de chercher une autre voie, d'autres principes, un autre terrain où les hommes pourront se rencontrer sans blasphémer le nom de Jésus-Christ.

« Accordons, s'écrie le père Lacordaire, que la vérité et l'erreur furent également intolérantes. Eh bien, qu'a gagné le monde à cette lutte funeste? La vérité n'a pas détruit l'erreur, et l'erreur n'a pas detruit la vérité; victorieux sur un point, on a succombé sur un autre. N'est-il pas temps de sortir de voies si malheureuses? soixante siècles de vicissitudes sanglantes ne suffisent-elles pas à notre instruction? posons enfin la borne aux maux du passé, et que cette pierre pacifique, plantée d'un commun accord entre ce qui fut et ce qui sera, présage à nos descendants *une meilleure solution des problèmes humains que celle qu'on avait espérée du glaive, et que le glaive n'a pas donnée* (1). »

Ce témoignage de l'illustre dominicain n'est pas le seul dans le clergé de France. D'autres voix éloquentes saluaient avec la même indépendance et la même sympathie la civilisation

(1) *Vie de saint Dominique*, pag. 140 et 141.

moderne et le triomphe définitif de la liberté : « J'aime la civilisation moderne, j'aime qu'elle frappe d'impuissance les caprices et les volontés arbitraires ; j'aime qu'elle reconnaisse à l'homme le droit, dans sa pensée, dans sa parole, de n'être enchaîné que par sa conscience ou par les devoirs sociaux ; j'aime qu'elle lui reconnaisse le droit de n'être soumis qu'à la loi, de participer à l'œuvre de la loi ; et cet état, je ne l'accepte pas comme un mal nécessaire, ni comme un bien relatif, *mais comme l'état normal des peuples chrétiens parvenus* à l'âge mur ; c'est un état qu'ils n'ont pu porter toujours aux diverses époques de leur vie, mais c'est un terme où ils ont dû aspirer toujours, vers lequel ils ont dû avancer toujours, comme le seul où ils puissent s'arrêter avec gloire. De toute l'énergie de mon âme, j'adore les moindres prescriptions de la foi, mais je crois aussi profondément à la justice, à la dignité, à la moralité des formes revêtues par la société moderne (1). »

Plus explicite encore et plus précis, M. l'abbé Maret (aujourd'hui évêque de Sura) disait avec sa haute autorité : « Ce régime (le régime de la religion de l'État) ne convient plus à la société actuelle, il n'est plus en harmonie avec les faits,

(1) Discours d'ouverture prononcé, en 1844, à la Sorbonne, par M. l'abbé Cœur (depuis évêque de Troyes), professeur d'éloquence sacrée.

et l'Église, dans ces derniers temps, a eu bien plus à souffrir de son union avec l'État qu'elle n'en a recueilli d'avantages; et il est heureux pour elle que la charte de 1830 ait proscrit *à jamais* ce régime... Nous pouvons unir dans nos cœurs ces deux amours, l'amour de l'Église et l'amour de la liberté, nous pouvons dévouer nos travaux et notre vie à cette sainte cause (1). »

(1) Cours de théologie professé à la Sorbonne, année 1844.

LIVRE CINQUIÈME

LA VRAIE LIBERTÉ. — SÉPARATION DU SPIRITUEL ET DU TEMPOREL

CHAPITRE PREMIER

RELIGION DE L'ÉTAT. — COMPARAISON ENTRE LE RÉGIME PAÏEN DES RELIGIONS NATIONALES, LE RÉGIME CATHOLIQUE DE LA RELIGION DE L'ÉTAT ET LE RÉGIME DE LA VRAIE LIBERTÉ.

Le droit ancien repose sur le principe de la religion de l'État; le droit moderne sur le principe de la séparation du spirituel et du temporel. Ces deux principes sont essentiellement opposés et en eux-mêmes et dans leurs conséquences.

On sait en quoi consiste le régime de la religion de l'État : la société politique faisant profession officielle d'une religion, et mettant au service de cette religion ses sanctions temporelles; la religion devenant ainsi l'un des élé-

ments de la constitution sociale, et recevant à ce titre la même protection légale que tous les autres éléments sociaux. Voilà pour le principe.

Quant aux conséquences, elles se classent en deux catégories : dans l'une sont les lois qui défendent tout acte contraire aux principes de la religion établie ou aux règles de sa discipline; dans l'autre sont les lois qui imposent des actes conformes aux prescriptions de la religion officielle, ou qui témoignent d'un respect exceptionnel envers cette religion. Toutes ces conséquences légales du principe de la religion de l'État sont une violation de la liberté religieuse dans l'homme.

Il faut noter, dans les sociétés catholiques, même celles où règne le principe de la religion de l'État, un point qui les distingue essentiellement des sociétés païennes : dans celles-ci, l'État, souverain en toute chose, aussi bien en religion qu'en politique, fonde le culte comme il fonde l'ordre civil; il institue des dieux au même titre qu'il institue des magistrats. De création humaine, le culte s'appelle religion nationale; il n'y a qu'un souverain, l'État, qu'un culte, celui de la patrie.

Dans les sociétés catholiques, bien que la religion y soit officiellement reconnue et protégée, l'État ne crée pas le culte. Son domaine étant restreint à l'ordre temporel, et sa compétence ne s'étendant pas aux choses religieuses, il

reçoit de l'Église, comme le ferait un simple fidèle, la doctrine sacrée, et il la professe publiquement. Ce système repose sur la distinction des deux sociétés et des deux pouvoirs; en cela, on le voit, il diffère essentiellement du système païen des religions nationales, qui suppose une seule société à la fois politique et religieuse, et un seul pouvoir.

§ 1er. — Différence radicale, quant à la liberté de la conscience, entre la simple distinction des pouvoirs et la séparation du spirituel et du temporel.

Mais, ces deux systèmes, entièrement différents par le mode de concevoir la constitution des sociétés, l'établissement du culte et le domaine de la compétence politique, se rapprochent et même deviennent identiques par la situation que l'un et l'autre font à l'*individu* : tous deux concluant également à la négation de la liberté religieuse.

En effet, que l'État crée sa doctrine religieuse, ou qu'il la tienne d'une autorité spirituelle distincte de lui, une fois qui l'a faite sienne, il l'impose au même titre et de la même façon au citoyen. Les conséquences sont donc les mêmes pour l'individu.

Ainsi, dans le système de la religion de l'État, la liberté individuelle n'a rien gagné à la révolution accomplie par le christianisme. On a beau

parler de distinction entre l'État et l'Église, et de séparation des deux pouvoirs, on n'aboutit pas moins, par suite de leur alliance et de l'adoption officielle d'un culte, à la violation du droit de la conscience dans le citoyen. On ne s'étonnera donc pas si nous confondons ce système et celui des religions nationales sous la même désignation d'*ancien système*.

Le système moderne, celui de la vraie liberté, consiste, non seulement dans la distinction des deux pouvoirs et même des deux sociétés, mais dans la *séparation du temporel et du spirituel*, c'est à dire, ainsi que nous l'avons exposé plus haut, dans l'affirmation de deux domaines distincts et indépendants l'un de l'autre, le domaine des choses temporelles et le domaine des choses religieuses; principe qui se traduit par l'absolue *abstention* de l'État en matière religieuse, non seulement en ce sens qu'il ne *crée et ne décide rien*, mais en ce sens qu'il ne *professe* rien et n'a le droit de rien professer en religion; et que dès lors il n'a sous ce rapport aucune prise sur l'individu. En cela, il n'a rien à lui commander ni à lui défendre. L'individu, maître absolue de sa foi, cherche sa voie religieuse comme il l'entend, sans avoir aucun compte à rendre à l'État.

Si cette matière n'avait pas été obscurcie comme à plaisir, les simples définitions qui précèdent suffiraient pour faire saisir nettement la

différence radicale qui existe entre l'ancien système et le nouveau ; et nous pourrions nous contenter de renvoyer aux explications que nous avons données dans notre livre, l'*Italie*.

Mais la plupart des publications, même les plus récentes, prouvent que bien des malentendus subsistent encore. La principale cause de la confusion persistante, c'est que, en raison de la distinction des deux autorités et des deux sociétés qui demeure à la base du régime de la religion de l'État, il y a un certain nombre de principes, et de très importants, qui sont communs à ce régime et à celui de la séparation, telle que nous la concevons. Il en résulte une conformité de formules qui font illusion sur le tout ; de telle sorte qu'on peut réellement rester dans le droit ancien, tout en ayant l'air de parler du droit nouveau, ou entendre affirmer le droit nouveau, tout en empruntant le langage du droit ancien.

Le meilleur moyen de sortir de cette confusion, c'est donc de marquer d'abord avec soin les points communs aux deux systèmes et la valeur précise des formules qui expriment les principes communs ; puis d'établir avec la même précision le point où les deux systèmes se séparent ; recommandant expressément au lecteur, lorsque ensuite il rencontrera sous notre plume quelque expression susceptible de deux sens, de se souvenir avec soin auquel des deux régimes

nous les rapportons. L'importance du sujet nous fera pardonner quelques redites.

Voici les points communs : les deux systèmes distinguent avec une égale rigueur le domaine spirituel et le domaine temporel. Cette distinc- a pour conséquences : 1° la formation de deux sociétés distinctes et indépendantes l'une de l'autre; 2° l'existence de deux autorités distinctes et également indépendantes l'une de l'autre. Cette indépendance respective des deux autorités se traduit par ce principe que l'autorité temporelle, l'État, n'a pas à décider les questions religieuses, qu'il est, dans ce domaine, *incompétent;* et que l'autorité religieuse n'a rien à décider dans le domaine temporel, que là elle est *incompétente.*

Placées en face l'une de l'autre avec mission de gouverner des intérêts distincts, les deux autorités doivent garder leurs limites respectives, chacune d'elles s'abstenant d'empiéter sur le domaine de l'autre et défendant avec soin son propre domaine contre toute tentative d'invasion. Dans le régime de la religion de l'État, les deux pouvoirs, tout en faisant alliance, ne se confondent pas; l'État qui accepte la religion catholique, l'accepte telle que la lui donne l'Église; il n'y ajoute ni n'en retranche rien, il reste *incompétent* en matière religieuse; l'Église, de son côté, tout en faisant accepter son symbole par l'État, comme un des éléments de la

constitution nationale, ne demeure pas moins sans attributions et sans autorité dans l'ordre temporel; elle est dans ce domaine *incompétente*.

Les conflits qu'a fait naître ce partage de pouvoirs remplissent toute l'histoire des peuples catholiques; et nous rappelons qu'en définitive ces luttes vives et incessantes ont tourné au profit de la liberté.

§ 2. — Sens divers de cette formule : INCOMPÉTENCE de l'État en matière religieuse.

Cette formule, *incompétence* respective de l'Église et de l'État, qui est la formule le plus ordinairement adoptée pour exprimer le droit nouveau, est, on le voit, également applicable au système de la religion de l'État. C'est que ce mot, il faut bien le remarquer, a, dans l'usage, deux sens très différents, l'un restreint et également applicable aux deux systèmes, l'autre plus étendu et plus radical exprimant le droit nouveau. L'*incompétence*, dans le sens restreint, se rapporte purement et simplement à un partage d'attributions entre les deux autorités. L'*incompétence*, dans le sens absolu, nie tout rapport entre les deux autorités.

Nous devons expliquer clairement notre pensée, car c'est ici que les deux systèmes se séparent par le mode diamétralement opposé de

concevoir la nature et la destination de la société temporelle.

Dans le sens restreint, l'*incompétence* de l'État en religion signifie seulement que l'État n'est pas chargé de définir et d'affirmer en son nom la vérité religieuse, ce qui ne le décharge pas du devoir d'accepter des mains de l'autorité compétente les vérités formulées et conservées par elle, puis de professer publiquement et de faire régner ces vérités. Dans ce système, comme dans le système païen, la société civile, la nation, est un être collectif non seulement destiné à vivre et fonctionner *dans le temps*, s'organisant et se gouvernant en vue de satisfaire des besoins temporels, mais encore professant, comme le ferait un *individu*, une croyance religieuse, se faisant lui-même cette croyance s'il est un peuple païen ou un peuple schismatique, la demandant à l'Église s'il est un peuple catholique.

L'État catholique, souverain dans le domaine politique, se trouve ainsi en face d'un autre pouvoir, le pouvoir spirituel, qu'il reconnaît, devant la souveraineté duquel il s'incline, aux décisions duquel il se soumet, pourvu que ce pouvoir spirituel ne sorte pas du domaine qui lui est propre. De plus l'État, par l'adhésion qu'il donne aux décisions du pouvoir spirituel, rendant ces décisions obligatoires pour le citoyen, il s'ensuit que le citoyen, malgré la dis-

tinction de l'ordre temporel et de l'ordre spirituel, se trouve en réalité soumis à deux pouvoirs, et passible de peines temporelles, soit qu'il enfreigne les lois civiles, soit qu'il enfreigne les lois religieuses.

Ainsi que nous l'avons fait remarquer plus haut, à ce compte, l'individu, tout entier soumis à ces deux pouvoirs qui, par leurs sanctions communes, se confondent en un seul pour opprimer sa conscience, n'a rien gagné à la révolution émancipatrice opérée par le christianisme. Si une distinction réelle et même une séparation ont lieu dans la constitution de la société et dans la sphère de la souveraineté, elles n'ont pas lieu dans la *personne* du citoyen; ce qui vicie essentiellement ce régime de la religion de l'État en maintenant une contradiction manifeste entre le principe fondamental du droit social et le rôle actif du souverain temporel : révolution libérale au sommet, mais rendue illusoire à l'égard de l'individu.

CHAPITRE II

LE DROIT MODERNE AFFRANCHIT VRAIMENT L'AME HUMAINE.

C'est cette contradiction que le droit moderne veut faire cesser; restituant à la révolution

chrétienne sa véritable portée, il prétend réaliser dans la personne humaine la séparation accomplie dans les hautes régions du pouvoir; il consomme l'affranchissement de l'âme; il est le triomphe et la consécration de la liberté de la conscience par la séparation réelle de l'élément temporel et de l'élément religieux.

§ 1er. — Plus de partage entre deux pouvoirs, mais séparation réelle du spirituel et du temporel au profit du citoyen.

Dans ce système, il ne s'agit donc plus de *partage de pouvoirs*, de leur incompétence respective, ou d'alliance entre ces pouvoirs. Il s'agit désormais, dans la langue politique, du pouvoir social, non plus en face d'un pouvoir quelconque, reconnu par lui, mais en face de l'individu. Ce n'est plus dans le droit d'un pouvoir rival que le pouvoir politique trouve sa limite, c'est dans le droit individuel lui-même, parce que c'est bien réellement au profit de l'individu, dans les éléments qui constituent sa nature, que s'est opéré un partage. Dans l'individu se trouvent deux personnes distinctes, si l'on veut nous passer cette expression : le citoyen et le croyant; le citoyen appartenant à la société civile par l'élément temporel de la nature humaine, le croyant restant maître absolu de sa foi religieuse. Le droit religieux de l'homme

limite ainsi le droit de l'autorité temporelle; le croyant n'est plus confondu dans le citoyen.

A ce point de vue, l'*incompétence* religieuse de l'État est absolue, elle s'entend en ce sens que l'État, expression de la société temporelle, ne gouverne dans l'homme que le côté temporel, n'ayant à s'occuper en aucune façon du côté religieux de son être; la souveraineté politique, au lieu d'embrasser l'homme tout entier, comme dans le droit social antique, s'arrête devant le sanctuaire de la conscience individuelle; elle n'a aucun rôle ni direct ni indirect, quant à la direction de cet élément religieux dans l'homme. Chaque individu fera son choix personnel dans sa pleine indépendance, sans que l'État ait le droit de lui en demander compte, pourvu, bien entendu, que les croyances religieuses professées par les uns ou les autres ne se traduisent pas en actes qui portent atteinte à l'ordre civil. Sauf cette réserve nécessaire, chaque individu, nous le répétons, choisira librement sa doctrine religieuse, ou n'en adoptera aucune. Que les uns s'en tiennent à des croyances personnelles et préfèrent l'isolement à la profession d'un culte commun, que d'autres forment entre eux des groupes religieux ou des écoles philosophiques, l'État n'a rien à y voir. Que, dans quelques-uns de ces groupes, les adhérents reconnaissent une autorité et s'y soumettent volontairement, l'État n'y est pour rien. Ces autorités sont pour lui

comme n'existant pas; il continue de n'avoir affaire qu'à des individus (1).

Si l'une de ces autorités religieuses, reconnue dans un groupe de croyants, s'adressait à l'État pour faire valoir ses titres et lui demander son appui, l'État lui répondrait : « Je ne vous connais pas; je suis étranger à l'ordre d'idées, d'attributions et de fonctions que vous représentez; sur ce terrain religieux, je n'ai devant moi que des individus, libres dans leur conscience, dont le droit limite le mien et le renferme dans la sphère des choses temporelles. Or cette absolue indépendance de chacun les fait tous *égaux* à mes yeux; par conséquent, quel que soit l'usage que chacun ait fait de sa liberté religieuse, tous ont également droit à ma protection contre les entraves matérielles qu'on vou-

(1) Nous avons exprimé ailleurs la même doctrine en ces termes : « Selon le droit moderne, l'homme en entrant dans la vie publique, garde en lui inviolable la partie la plus élevée de son être; celle qui le met en rapport avec les choses de l'infini, avec Dieu. C'est là son domaine propre, sa liberté. Il peut, à son gré, dans ce domaine où il est souverain, ou s'isoler de tout groupe religieux, de toute école philosophique, ou s'unir à d'autres personnes, libres comme lui, afin d'adorer Dieu en commun. L'Etat n'a rien à y prétendre; il est incompétent; il n'a pas plus de titres pour approuver celui qui s'isole que ceux qui se forment en groupes; un *concile*, représentant une immense société spirituelle, n'existe pas plus à ses yeux en tant qu'expression d'une croyance religieuse, que le philosophe solitaire professant sa doctrine personnelle. » (*L'Italie*, t. II, pag. 294.)

drait leur imposer. Et il en est de même du droit égal de chaque groupe religieux à la protection de l'État. Cette situation se traduit par ces formules :

Incompétence absolue de l'État en matière religieuse; droit inviolable de la conscience individuelle; *liberté* et *égalité* de tous les cultes devant l'État.

§ 2 — Le principe nouveau nettement précisé

Si nous avons su faire saisir notre pensée, il ne doit plus rester de doute sur le sens que nous attachons à cette formule, l'*incompétence* de l'État en matière religieuse. On doit comprendre maintenant pourquoi, dans notre système, les formules : *séparation de l'Église et de l'État*, séparation du *pouvoir spirituel* et du *pouvoir temporel*, sont insuffisantes et même impropres pour exprimer le régime de la vraie liberté religieuse, car ces formules, parlant de deux pouvoirs, peuvent laisser croire qu'en effet « devant le droit social, il y a deux pouvoirs, le pouvoir politique et le pouvoir religieux, l'État et l'Église; que ces pouvoirs, après avoir été longtemps associés, ont jugé bon de faire entre eux un partage équitable d'attributions, et de se renfermer désormais dans leur domaine respectif (1). »

(1) *L'Italie*, t. II, pag. 291.

Tout cela n'a plus de sens dans le système de la liberté; il n'est plus question d'une puissance en face d'une autre puissance, mais de la société politique en face de la conscience individuelle dont elle reconnaît et respecte le droit inviolable et inaliénable. Il faut donc exclure de la formule destinée à exprimer ce régime, tout ce qui rappelle un partage de pouvoirs, tout ce qui peut faire supposer en face de l'État autre chose que des individus.

Ces éléments exclus, il reste la formule radicale : *séparation du temporel et du spirituel.*

C'est cette séparation, dans toute sa sincérité, et dans ses conséquences logiques : la liberté de conscience et l'égalité des cultes devant l'État, que la Révolution a posée à la base du nouvel édifice social. C'est cette séparation qui, selon nous, caractérise également et essentiellement la révolution chrétienne, telle que l'a entendue le Christ. L'esprit de ces deux révolutions est le même, l'esprit véritable de la liberté. L'une fait passer dans le droit social ce que l'autre n'avait pu qu'affirmer au nom du droit imprescriptible de la nature humaine. Le droit humain réalise le droit chrétien.

En résumé, dans le système moderne, la société politique, la nation, n'est plus qu'une *société temporelle* dans le sens propre du mot; dans sa constitution n'entre pas l'élément religieux; le membre de cette société, le citoyen,

ne lui appartient que par le côté temporel de son être, se réservant l'élément religieux qui est en lui. C'est là, dans la personne humaine, que s'opère la séparation du spirituel et du temporel; d'où l'incompétence absolue de l'État en matière religieuse, et par suite l'entière liberté religieuse de l'individu et l'égalité de tous les cultes et de toutes les doctrines philosophiques devant l'État.

Tel est ce système qui semble être le point de mire de tous les anathèmes du clergé depuis soixante ans.

Ce système porte-t-il atteinte à quelque principe essentiel, soit en droit religieux, soit en droit social? C'est ici qu'il faut aborder les objections de diverse nature qui y ont été faites. Les unes se rapportent à la société spirituelle, l'Église, dont notre système méconnaîtrait quelques-unes des conditions d'existence; d'autres regardent la société temporelle dont on prétend que notre système sape les fondements; enfin il est un troisième ordre d'objections qui concernent les droits de la vérité même, que notre système laisserait sans appui et sans protection contre l'erreur.

LIVRE SIXIÈME

OBJECTIONS SE RAPPORTANT A LA SOCIÉTÉ SPIRITUELLE

—

En cette matière, à l'aide de confusions et de malentendus, on est arrivé à obscurcir les choses les plus claires. Il est un certain nombre de conditions indispensables à la constitution et au fonctionnement de toute société spirituelle, et de l'Église en particulier; si bien qu'on ne peut être en désaccord quand il s'agit uniquement d'énumérer et de nommer ces conditions; mais, en détournant chacune de ces conditions de son véritable sens, on a fini par voir des violations des principes constitutifs de l'Église là où il n'y en avait pas l'ombre.

CHAPITRE PREMIER

CONDITIONS ESSENTIELLES DU CULTE : — INTÉRIEUR, EXTÉRIEUR ET PUBLIC.

Tous les docteurs qui ont défini le culte que les hommes doivent à Dieu, ont posé trois con-

ditions : les hommes doivent à Dieu un *culte intérieur*, un *culte extérieur*, un *culte public*, *cultus internus*, *externus et publicus*. Mais, ce qu'on s'imaginerait difficilement, c'est le sens attribué à ces expressions par certains dignitaires de l'Église. Ce n'est pas sur le culte intérieur que peut porter la difficulté ; il ne peut être entendu que comme le culte de l'âme. C'est au sujet des deux autres que nous avons rencontré les plus étranges définitions. Ainsi, Mgr Fayet, ancien évêque d'Orléans, après avoir rappelé que le culte intérieur est le culte de l'âme, ajoute : « Le culte *extérieur* est celui de l'homme ou de la famille, et le culte *public* est celui que l'État ou la société rend à Dieu. Le culte extérieur est donc aussi essentiellement distingué du culte public qu'un acte personnel ou privé peut l'être *d'un acte public ou social* (1). »

Il y a lieu de s'étonner que, lorsqu'il s'agit de définir le culte, on présente comme caractères essentiels, comme conditions indispensables, soit un fait parfaitement distinct, la division de l'humanité en familles, soit une circonstance purement extrinsèque et secondaire, l'intervention officielle des pouvoirs humains dans le culte. Ce langage se comprendrait dans la bouche d'un païen, d'un schismatique, dans la bouche de quiconque définit le culte au point de vue

(2) *Instruction pastorale*, pag. 17, note 1.

d'une religion nationale. Partout où il n'est pas possible de distinguer le citoyen du croyant, où le culte est l'un des éléments de l'organisation politique, où le prêtre n'est autre chose qu'un fonctionnaire, où le même pouvoir qui fait les lois civiles, règle les cérémonies religieuses, partout en un mot où l'élément religieux joue, au sein de la société temporelle, le même rôle que tous les autres éléments sociaux, il est logique de conclure que le culte manque d'un de ses caractères essentiels, quand il ne se manifeste pas par l'organe du seul pouvoir qui le représente.

Oui, au point de vue des religions nationales, telles que toute l'antiquité païenne les a comprises et pratiquées, dire que l'État cesse de professer la religion dont il est le chef et l'organe, c'est dire non seulement que le culte cesse d'être *public*, mais qu'il cesse d'exister.

Dès qu'on parle du catholicisme, la scène change. Dans sa constitution, dans ses conditions d'existence, rien ne ressemble aux cultes nationaux. A la place de cette foule d'Églises locales, variant entre elles, comme les mœurs des peuples, comme les climats, comme les opinions et comme les préjugés, l'Église catholique apparaît immuable, universelle, embrassant le monde; laissant aux peuples le soin d'organiser leur vie temporelle selon leurs besoins, leurs intérêts, le degré de civilisation où ils sont

parvenus, elle appelle les hommes de bonne volonté, et les unit au sein d'une société spirituelle qui a son existence propre, son organisation, ses lois, ses *manifestations extérieures et publiques*, en dehors de toute idée de nation ou de famille.

Comment un évêque ne s'est-il point souvenu que si cette Église s'appelle catholique, si elle est placée dans une sphère supérieure aux étroites combinaisons de la politique humaine, inaccessible aux vicissitudes qui modifient sans cesse et précipitent dans le néant les plus solides institutions de la terre, c'est parce qu'elle a en elle sa raison d'être, parce qu'elle n'a pas besoin de s'appuyer sur les trônes périssables pour posséder sa plénitude de vie, parce qu'elle réunit toutes ses conditions d'existence, abstraction faite de son alliance avec les sociétés politiques et leurs gouvernements. Elle va, sans doute, sur tous les points du globe, consolider, par son influence morale, ici les monarchies, ailleurs les républiques, mais elle n'emprunte rien ni aux républiques ni aux monarchies. Elle n'a pas besoin que la présence des princes et l'éclat de leur cortége s'ajoutent aux pompes de ses cérémonies, pour qu'elle soit une Église *visible*, extérieure, pour que le culte qu'elle commande reçoive le caractère de *culte public*.

Il faut qu'une longue alliance entre l'autel et le trône ait bien profondément brouillé et con-

fondu les principes les plus élémentaires, pour qu'un mot puisse à ce point faire illusion. Parce que l'usage a consacré le mot acte *public*, puissance *publique*, pour désigner la vie et la force sociales se traduisant par l'action impérative de l'État, on s'est cru autorisé à dire : dès que l'État ne professe plus de culte, il n'y a plus de culte public. Qu'on pousse jusqu'au bout la logique de cet étrange système, il sera tout aussi juste de dire : « dès que l'État cesse de professer officiellement la religion, il n'y a plus de société catholique; il reste bien des chrétiens isolés, adorant Dieu en silence, lui rendant un culte intérieur, ou tout au plus *le culte de la famille*, mais sans lien entre eux, ne formant plus un corps, une société *visible*, active, ayant une existence extérieure et publique; en un mot, plus d'Église en dehors de l'État. »

CHAPITRE II

LES POUVOIRS HUMAINS SONT ÉTRANGERS A CES CONDITIONS.

Évidemment on dénature la notion vraie et rationnelle du culte en y introduisant un élément auquel les docteurs catholiques n'avaient pas songé. Les pouvoirs humains n'ont que faire dans ces définitions. Il n'est pas besoin de

sortir de la société spirituelle et de recourir à l'intervention de l'État, pour mettre le chrétien en rapport avec Dieu par tous les moyens que comporte sa nature. Si le culte doit présenter un triple caractère, c'est pour correspondre aux trois éléments essentiels qui constituent l'être humain. L'homme est à la fois âme et corps; de plus il est fait pour vivre en société. C'est pourquoi il doit adorer Dieu par des aspirations mentales, par des communications intimes; c'est le culte intérieur. Il doit adorer Dieu dans son corps, par des signes visibles, afin de manifester le sentiment de sa subordination et de sa dépendance; c'est le culte extérieur. Il doit de plus, comme être sociable, s'unir à ses frères dans une même foi et un même amour, pour qu'ensemble ils bénissent Dieu et lui adressent en chœur leurs adorations et leurs prières; c'est le culte public.

L'Église, qui a pour mission de diriger et de régler les actes divers de ce triple culte, dicte aux croyants des formules de prières pour satisfaire aux nécessités du culte intérieur. Elle a institué, pour répondre aux besoins du culte extérieur, des signes sensibles, des sacrements, moyens à la fois visibles et mystérieux d'élever l'esprit et de fortifier le cœur. Enfin, par ses cérémonies communes et solennelles, l'Église déploie toutes les magnificences du culte public.

Que désirer davantage? Que manque-t-il au culte ainsi défini, à moins qu'on ne veuille y apporter des additions arbitraires? Ne nous renfermons-nous pas dans les limites de la plus rigoureuse orthodoxie, lorsque nous considérons la société spirituelle proprement dite, l'Église catholique, abstraction faite des sociétés humaines et des pouvoirs publics, comme un corps complet, ayant sa double vie, morale et extérieure, sa doctrine et ses actes, ses lois et ses sanctions? Parce que l'État se sépare d'elle et l'abandonne à ses propres forces, cesse-t-elle, cette Église, de reposer sur des fondements inébranlables, d'être visible à tous les yeux par son organisation, par sa hiérarchie, par son chef suprême? Ne voit-on pas, au contraire, qu'alors surtout elle apparaît dans toute sa grandeur et dans toute sa puissance? Soudée au trône, il semble trop souvent qu'elle s'abaisse au niveau des choses humaines; dès qu'on la verra subsister seule, il deviendra plus manifeste que c'est la main de Dieu qui la soutient.

LIVRE SEPTIÈME

OBJECTIONS SE RAPPORTANT A L'ORDRE TEMPOREL

—

Ce régime nouveau, inconnu à toute l'antiquité, ce régime où l'État ne professe aucune religion, n'est pas attaqué seulement au nom de l'Église, il l'est surtout au nom des intérêts et des droits de la société temporelle. Ses défenseurs, préoccupés des souvenirs du passé, n'ont pu contempler sans étonnement et même sans douleur des changements qui leur apparaissent comme la négation de toute harmonie et de toute justice dans l'humanité. Ils ont cru voir les peuples s'isolant à tout jamais de la providence, la terre faisant divorce avec le ciel; à leurs yeux, ce régime de la séparation du spirituel et du temporel violerait évidemment des principes essentiels, reconnus en tous temps et en tous lieux; il ne serait rien moins que l'athéisme de l'État et par suite de la société tout entière.

CHAPITRE PREMIER

CARACTÈRE DE L'ÉTAT DANS LE SYSTÈME DE LA SÉPARATION DU SPIRITUEL ET DU TEMPOREL. — L'ÉTAT EST-IL ATHÉE?

Si l'État, dit-on, reste complétement en dehors de l'ordre religieux, si la société n'adopte pas, par l'organe de l'État qui la représente, une religion, on conviendra que la religion devient étrangère à la société temporelle, et que, par conséquent, l'État est athée.

§ 1er. — Confusion. — Le citoyen et le croyant

Cette objection persiste à confondre bien des choses distinctes : le citoyen et le croyant, la vie temporelle d'une nation avec le culte volontaire et libre des membres qui la composent, en même temps que les croyances de la nation avec celles du chef de l'État.

En fait de religion, on est tellement habitué à confondre la croyance du chef de l'État avec celle de la nation, que, dans tous les traités, on ne fait généralement qu'une même question de ces deux bien distinctes : l'État doit-il professer un culte public? Un peuple peut-il vivre sans religion? Pour résoudre la première, on dé-

montre qu'une nation sans croyances religieuses se précipite dans l'anarchie par le désordre des idées et la corruption des mœurs. Ainsi, croyant traiter cette grave question de la pratique officielle du culte par les gouvernants, on s'appuie sur des raisons parfaitement justes en elles-mêmes, mais ayant un défaut capital, celui de se rapporter à un ordre d'idées tout à fait distinct. Bossuet, dans son livre sur la politique, se pose cette même question : Le prince doit-il professer une religion? Sa réponse est affirmative; puis, dans les développements qu'il donne à sa pensée, il unit si intimement l'État et la nation, il passe si facilement et sans transition de l'un à l'autre, il parle si volontiers de l'impiété, de l'immoralité du peuple, lorsqu'on le croit encore avec les gouvernants, qu'il devient manifeste que, s'il considère comme un principe impérieux la nécessité d'un culte officiel, c'est qu'à ses yeux, l'Etat sans religion ou le peuple sans religion, c'est une seule et même chose.

Cette confusion, explicable à une époque où l'État semblait se résumer dans la personne du prince, et la nation dans le gouvernement, est aujourd'hui plus facile à éviter. On sait assez distinguer la nation du chef de l'État et de ses agents, pour que l'on commence à comprendre qu'un peuple peut être très religieux, très moral, sans que l'État professe légalement une religion. Et cependant ces vieilles confusions se retrou-

vent encore chaque jour, même exagérées, sous la plume des adversaires du droit moderne. Le passage suivant montrera que nous ne nous créons pas des difficultés imaginaires :

« Aux yeux de Dieu comme aux yeux des hommes, un peuple est une personne morale qui a un corps, un esprit et une vie qui lui sont propres. Les individus et les familles dont il se compose forment son corps; les principes et les croyances qu'il professe en religion, en morale, en politique, constituent son esprit, et les siècles pendant lesquels il conserve son nom et son existence font la durée de sa vie. Mais cette personne morale, comme toute personne vivante, pense, délibère, veut et agit chaque jour; il lui faut donc une tête pour penser et vouloir, un organe extérieur pour exprimer ses pensées et ses volontés, une main pour agir; or ce chef, cet organe, cette main, c'est ce qu'on nomme l'*autorité publique* ou le *gouvernement;* en sorte qu'il n'est pas plus possible de concevoir un peuple sans gouvernement, que de concevoir une personne sans tout ce qui la constitue essentiellement. Le gouvernement est donc la tête de l'État, le cœur de l'État, l'organe de l'État; c'est par lui seul que l'État veut, agit et commande. L'un est tellement identifié avec l'autre, qu'on dit indistinctement l'Etat pour dire le peuple, et l'État pour dire le gouvernement. Si donc le gouvernement n'avait aucune

croyance religieuse déterminée, s'il ne professait aucune religion, la société ne professerait aucune religion ; s'il ne connaissait aucune loi divine ni aucun droit divin, logiquement parlant, la société serait athée et le gouvernement aussi (1). »

Toute cette argumentation roule sur un cercle vicieux. Assurément, s'il est une vérité hors de doute, c'est qu'on ne peut concevoir un peuple sans gouvernement, un corps vivant sans tête, une société sans organe, sans représentant. Il est incontestable aussi que les éléments qui constituent la vie du corps social doivent avoir leur expression dans le gouvernement qui le représente.

Mais il s'agit de savoir quel est l'objet de cette représentation ; c'est toujours la question, déjà vingt fois traitée, qui revient : les croyances religieuses d'une portion ou même de la totalité des individus composant une nation, font-elles partie de cet ensemble d'éléments sociaux qui constituent la *société temporelle*, la vie politique? Cette personne morale, appelée nation, qui pense, veut, agit, est-elle une personne *religieuse?* En d'autres termes, la société temporelle comprend-elle dans son organisme l'élément religieux qui est en l'homme? Ou, si l'on

(1) Mandement de Mgr Fayet, évêque d'Orléans, année 1847, pag. 36 et 37.

veut, l'individu, en entrant dans le corps social, met-il en commun avec ses concitoyens l'élément religieux ou divin de son être?

Si la question est résolue affirmativement comme dans les sociétés païennes, il est évident que, tout l'homme étant dans le citoyen, et les hommes ne formant entre eux qu'une société unique, à la fois politique et religieuse, l'État exprimera cette société à ces deux titres. Au point de vue religieux, l'individu n'était rien, la nation était tout, et le gouvernement la représentait d'une manière intégrale.

Mais on sait en quoi a consisté la révolution chrétienne qui, en rappelant à l'homme sa double destinée, à détaché l'élément religieux de la société politique. L'individu, rétabli dans toute sa dignité, ne met désormais en commun avec ses concitoyens que ses intérêts, ses besoins, ses droits temporels; il se réserve l'élément divin de son être; il en dispose à son gré, il accomplit librement cette seconde partie de sa destinée. Voilà pourquoi désormais, quand il s'agit des rapports religieux des hommes avec Dieu, il ne faut plus parler des *nations*, mais de l'*individu* entrant librement au sein d'une société spirituelle, ou restant dans son isolément. Puisque les *citoyens* ne mettent en commun que l'élément par lequel ils vivent dans le temps, dans le relatif, c'est à dire, nous le répétons, leurs intérêts, leurs besoins et leurs droits tem-

porels, l'être moral appelé nation n'est autre chose que la combinaison, la régularisation, la mise en activité de ces éléments. Donc l'État, organe de la nation, ne représente que ces intérêts, ces besoins et ces droits temporels, et demeure étranger à l'ordre religieux.

2. — Une religion de l'État incompatible avec le principe démocratique des majorités.

Mais ceux qui veulent que l'État professe une religion, se sont-ils demandé quel sera le moyen d'application de leur principe dans nos sociétés démocratiques? Quand l'État se résumait dans la personne d'un monarque, et que ce monarque, seul souverain ou à peu près, faisait la loi, pensait et voulait pour la nation, ce monarque faisait choix d'une religion; cette religion, par le fait, devenait celle de l'État; et tout était dit. Mais quand c'est le peuple tout entier qui s'est déclaré souverain, et qu'il est son propre législateur par ses représentants, comment s'y prendra-t-on pour choisir et constituer une religion de l'État?

Ce n'est pas sans étonnement que nous avons, plus d'une fois, entendu réclamer, en pareille matière, le droit moderne des *majorités*. Que ce principe fût invoqué par certains politiques rationalistes qui concentrent et résument tous les droits dans l'omnipotence du peuple, passe en-

core; mais comment le comprendre sous la plume d'un évêque? « Quel est aujourd'hui le principe fondamental de notre droit socail? Quel est le pouvoir dominateur de tous les pouvoirs? Ce sont, sans aucun doute, les majorités. Les majorités font les lois, les majorités font les législateurs; elles disposent de la fortune publique; les gouvernements sont sous leur dépendance; elles sont au dessus de tout, et rien n'est au dessus d'elles; tout plie sous leur volonté, tout s'incline devant leur toute-puissance, même le front des rois (1). » Et le pieux écrivain s'étonne qu'on refuse à la majorité le droit de manifester, par l'organe de l'État, ses croyances et sa volonté religieuses.

Comment ne voit-on pas que ce principe des majorités n'est fait que pour la vie temporelle des sociétés, et qu'il est un non-sens en matière religieuse? La société temporelle, on le sait, n'est possible qu'au moyen de concessions mutuelles entre les divers membres dont elle se compose. Chaque citoyen trouve dans la vie commune des ressources, des jouissances, des garanties qu'il chercherait en vain dans l'isolement. En retour, il fait, au profit de la communauté, l'abandon d'une partie de ses intérêts, de ses droits, de sa liberté; et, comme ces

(1) Mandement de Mgr FAYET, évêque d'Orléans, année 1847, pag. 36 et 37.

droits, ces intérêts sont essentiellement *relatifs*, ces concessions sont toutes naturelles, et ne blessent, en aucune sorte, les lois de la justice. C'est ce devoir, imposé par les nécessités sociales, à chaque citoyen, de faire des concessions dans l'intérêt de la vie commune, qui légitime l'empire de la majorité sur les minorités. Supprimez ce principe, la société temporelle se dissout.

Mais, dès qu'on entre dans le monde religieux, comment parler de concessions mutuelles? Au lieu d'intérêts et de droits relatifs, c'est la possession de la vérité même. Peut-on croire à demi? Peut-on, pour complaire aux hommes, ne rendre à Dieu qu'une partie des adorations et des hommages qui lui sont dus? La vérité est une; elle est absolue. L'esprit y adhère librement; il croit parce qu'il a des motifs de croyance, et non parce que la majorité professe telle ou telle doctrine religieuse. Le principe des majorités, appliqué aux choses religieuses, est le plus impie de tous les principes.

N'est-il pas jugé d'ailleurs par les monstrueuses conséquences qu'il entraîne? Si la majorité est protestante, ou rationaliste, ou panthéiste, ou matérialiste, ou athée, il faudra donc que l'État qui la représente soit protestant, ou rationaliste, ou panthéiste, ou matérialiste, ou athée! Nous ne doutons pas que si

tel publiciste, au lieu de parler au sein d'une nation catholique, parlait chez un peuple hérétique, il ne protestât hautement contre cette prétendue omnipotence des majorités; ne cédant rien quant à la nécessité d'une religion de l'État, il enseignerait, c'est certain, que le gouvernement, comme les particuliers, doit professer la vérité et non le mensonge; et, pour ce qui est du droit religieux de chaque citoyen, il se souviendrait alors qu'aucun principe ne peut faire à un être raisonnable l'obligation de rendre à Dieu un culte qu'il condamne.

§ 3. - Vaine conciliation entre le principe de la religion de l'État et le principe de la liberté des cultes — Charte de 1814. — Charte de 1830.

On a espéré écarter une partie de ces difficultés et donner satisfaction à tous les intérêts, en essayant de concilier le principe de la religion de l'État avec celui de la liberté des cultes. Ne pouvant répudier la liberté des cultes, qu'on appelle *la première condition de la liberté humaine, et la première nécessité des temps modernes* (1), on veut bien faire au présent la concession de reconnaître ce principe, tout en retenant du passé le principe de la religion de l'État.

Mais cette prétendue transaction, ce moyen

(1) Mgr Fayet. Mandement, pag. 53.

terme, cette alliance proposée entre deux principes contradictoires, est une dernière illusion qui rendra plus manifeste l'erreur de nos adversaires. Cette illusion fut celle des rédacteurs de la Charte de 1814. Ne profitant qu'à demi de l'enseignement de l'histoire et des leçons de l'adversité, ils crurent pouvoir, encore une fois, souder ensemble le trône et l'autel, très persuadés d'ailleurs qu'ils faisaient une part équitable à l'esprit et aux exigences du siècle par la proclamation de la liberté des cultes.

Cette illusion, ou plutôt cette immense faute, fut fatale à la dynastie. Quand il fallut passer du domaine de la théorie à l'application de ce régime mixte, les difficultés se présentèrent en foule, et l'on put prévoir au début qu'une lutte décisive allait s'engager entre les deux principes rivaux. A chaque question soumise au législateur, des prétentions contradictoires s'élevaient, s'appuyant également sur les termes de la Charte. Les uns disaient : « L'État professe la religion catholique ; il doit donc, sous peine de se renier lui-même, déposer dans tous ses actes l'empreinte des vérités que cette religion enseigne ; il faut des lois qui assurent au culte officiel une protection spéciale. » Les autres répondaient : « Rien ne saurait prévaloir sur le principe de la liberté religieuse ; nous ne pouvons permettre que la loi crée des priviléges, des droits protecteurs pour la religion catho-

lique, car toute protection particulière au profit d'un culte compromet la liberté de tous les autres. Encore moins pouvons-nous permettre que cette protection particulière et ces priviléges aient pour effet d'imposer aux dissidents des actes contraires à leurs propres convictions. »

Chose singulière, et unique peut-être dans l'histoire de notre législation, il se trouva que tout le monde avait raison : ceux qui réclamaient les conséquences naturelles du principe de la religion de l'État, et ceux qui combattaient pour faire respecter la liberté des cultes, procédaient avec une égale logique et une égale sincérité.

Un moment, le vieux principe triompha; il porta ses fruits inévitables : on créa la loi sur les fêtes et dimanches, la loi du sacrilége, etc. On marchait à grands pas dans la voie des réactions. Mais les peuples ne rétrogradent pas. Par un dernier effort, la liberté brisa le cercle qui la comprimait, pour régner sans partage et sans contradiction. Ce triomphe complet de la liberté religieuse, en 1830, ne doit s'entendre que du principe. Quant aux conséquences, elles sont loin d'être entièrement réalisées, même aujourd'hui.

§ 4. — Impossibilités pratiques

Pourquoi faut-il que, même après ces épreuves, il y ait des hommes, bien intentionnée du reste,

et sincèrement libéraux, qui nourrissent les mêmes chimères, et rêvent encore une conciliation impossible! C'est vouloir la cause, et reculer devant les effets les plus logiques.

Toute illusion se dissipera, si l'on veut se rappeler la définition qui a été donnée plus haut du rôle de l'État, expression de la puissance temporelle. Le rôle de l'État est essentiellement *actif*. Dire que l'État pense, a des doctrines, les manifeste, c'est ne rien dire; montrer l'État agissant, commandant, imposant des actes, c'est donner une notion exacte de la nature de sa mission; on ne peut concevoir l'État en dehors de l'action. Dire qu'il ne peut agir par les moyens qui lui sont propres, par des sanctions extérieures, au profit d'une religion, c'est dire qu'il est sans religion. L'État est l'organe de la nation, qu'est-ce à dire? qu'il pense, qu'il professe au nom de la nation? Non, ce n'est pas assez, ou plutôt ce n'est rien encore. Se figure-t-on l'État se bornant à traduire, à formuler les doctrines de la nation? Son rôle commence quand il agit, quand il commande au nom du peuple, quand il traduit en acte sa volonté. Il est moins la tête que le bras de la nation; l'État est la nation agissante. Supprimez les lois qui généralisent la volonté publique, qui commandent avec menace de la contrainte extérieure, l'*autorité* sociale n'a plus d'objet, vous supprimez le rôle de l'État. Réduire ce rôle à ce langage :

« Je déclare telle doctrine vraie, juste, bonne, je la professe, mais chacun est libre de l'adopter ou de la rejeter, » c'est renfermer l'État dans le domaine des théories et des abstractions, à l'exemple d'une simple école philosophique, c'est dénaturer, ou plutôt nier sa fonction.

Évidemment, dès que la souveraineté nationale aura dit : « Je professe officiellement la religion catholique, parce quelle est la seule vraie, » la logique la plus vulgaire lui commandera de mettre les moyens qui lui sont propres, c'est à dire le glaive matériel, au service de la vérité qu'elle a proclamée; il ne resterait plus que la *raison d'État*, pour modérer le zèle des magistrats, et atténuer les rigueurs de la loi quand les circonstances l'exigeraient. Mais, en principe, il est surabondamment démontré que *religion de l'État* et *liberté des cultes* sont deux termes contradictoires.

Qu'on le comprenne bien, c'est se faire une fausse idée du rôle de l'État, que de vouloir qu'il puisse adopter une religion comme le ferait un individu; et cette proposition « plus la liberté des cultes est inviolable, plus elle est étendue, plus les pouvoirs publics ont droit d'y participer (1), » est un pur sophisme. Il y a cette différence, c'est que l'individu adopte une religion pour lui et non pour les autres, aucune créature

(1) Mgr Fayet. Mandement, pag. 54.

humaine n'étant chargée de croire pour autrui, et n'ayant aucun droit d'user de moyens de contrainte pour imposer à une autre créature intelligente des actes religieux; tandis que l'Etat, parlant au nom de la nation et pour la nation, et n'étant rien s'il n'agit pas, se trouve dans la nécessité logique de protéger exclusivement une religion dès qu'il la professe... ce qui nous conduirait à étendre le droit des majorités jusqu'au domaine religieux, droit dont nous avons déjà démontré l'absurdité.

L'omnipotence des majorités, on le sait, s'arrête devant les droits de la conscience; le nombre, la foule, cette foule s'appelât-elle nation, n'ajoutent rien à l'autorité morale de chaque raison isolée. L'individu commettrait une impiété s'il abdiquait entre les mains d'une majorité mobile, faillible, inconstante, la direction de sa vie religieuse, qui n'appartient qu'à Dieu, ou à l'autorité qu'il a instituée comme sa parole vivante.

La conclusion nécessaire de tout ce qui précède, c'est que le principe qui fait tomber le glaive matériel des mains de l'État devant le droit de la conscience individuelle, est le même qui lui interdit de professer une doctrine religieuse quelconque : ce principe, c'est son incompétence religieuse. En d'autres termes, la liberté des cultes implique leur égalité devant l'État; la liberté et l'égalité des cultes sont les

deux conséquences corrélatives d'un même principe, la séparation du spirituel et du temporel.

Comment s'y prendrait-on d'ailleurs pour mettre en pratique ce régime mixte, où l'on veut que les *pouvoirs publics* professent un culte, en même temps que les citoyens resteront libres dans leurs manifestations religieuses? Qu'appelle-t-on pouvoirs publics? Ce n'est pas sans doute un être purement abstrait; on veut désigner par là le corps des fonctionnaires ayant à sa tête le chef de l'État. Si l'on veut une religion officielle, c'est parce qu'on croit utile, indispensable, que la nation apparaisse dans les cérémonies religieuses. Or comment la nation apparaîtrait-elle, si ce n'est en la personne des fonctionnaires de l'État?

Nous voici donc en présence d'une difficulté que l'on ne surmontera pas. Fera-t-on aux fonctionnaires l'obligation de professer extérieurement la religion de l'État? oui, sous le plein et sincère régime de la religion de l'État, si, à côté de ce principe, n'était celui de la liberté religieuse. Mais, ce second principe étant posé, à quel titre le violera-t-on dans la personne du fonctionnaire? Pourquoi la liberté, promise à tous, serait-elle refusée au fonctionnaire, ou même à la personne du prince? Il serait en vérité bien étrange et bien déplorable que les citoyens ne pussent aspirer aux fonctions publiques, qu'à la condition de refouler leur foi au

fond de leur cœur, et de substituer aux cérémonies que leur conscience approuve, des adorations conventionnelles et hypocrites.

Il faut le dire, à cette question ainsi formulée, des partisans de la religion de l'État ont répondu avec sincérité : le fonctionnaire, aussi bien que le simple particulier, doit être libre dans l'exercice de son culte; parce qu'il offre ses services à l'État, il n'abdique pas les droits de sa conscience, il ne renonce pas aux garanties que lui promet la Constitution.

Mais alors, qu'est-ce donc qu'une loi de l'État qui n'oblige personne, pas même les représentants de l'État? Lorsque chacun, simple citoyen ou fonctionnaire, maître absolu de sa foi, se rend au temple ou s'en abstient, choisit à son gré l'Église ou la synagogue, lorsque, par conséquent, le fonctionnaire, dans ses manifestations religieuses, agit, non pas en tant que fonctionnaire, mais en tant qu'individu, n'est-il pas vrai de dire qu'il n'y a pas de culte officiel, qu'en matière religieuse, il n'y a pas une *nation*, il n'y a que des *individus*, et qu'à ce point de vue, une *religion de l'État* est un non-sens ?

En vain, pour éluder ces difficultés, a-t-on recours aux formules les plus atténuées. Ne pouvant plus retenir le mot : *religion de l'État*, quelques personnes demandent, sinon une profession officielle directe et *sanctionnée* du culte, du moins un hommage public et national, qu'elles

appellent : *union morale*. Il est évident que ces délicatesses dans la forme ne changent rien au fond des choses. Si cet hommage public devait obliger qui que ce soit, simple citoyen ou fonctionnaire, nous retomberions sous les conditions de la religion de l'État; s'il n'oblige personne, il est, nous l'avons vu, un non-sens en théorie et une règle dérisoire en pratique.

Restons dans le vrai; acceptons franchement une division toute naturelle, qui résoud des difficultés jusque-là inextricables; au lieu de persister dans des alliances impossibles, laissons l'État dans son rôle purement temporel, et l'individu dans sa pleine liberté religieuse.

§ 5. — Vraie formule du rôle de l'État en religion. — Il n'est ni laïque ni indifférent, ni rationaliste, ni athée; il est incompétent.

Après les développements qui précèdent, il sera facile de rétablir la vraie définition du rôle de l'État, en matière religieuse, sous le régime de la liberté, à la place des définitions fausses ou incomplètes qui en ont été données. On nous permettra de reproduire à ce sujet quelques formules de notre livre *l'Italie*, formules que nous croyons précises et catégoriques.

« L'État, sous le régime de la liberté religieuse, n'est ni laïque, ni indifférent, ni rationaliste, ni athée; il est *incompétent* en matière religieuse. »

« L'État n'est pas *laïque*. Le mot laïque, dans la société chrétienne, se dit par opposition à celui de clerc, qui désigne les personnes revêtues du caractère sacerdotal; mais le laïque fait, comme le prêtre, partie de l'Église; il y exerce des droits, y remplit des devoirs, et est associé dans une certaine mesure à la juridiction, au ministère et au gouvernement du corps sacerdotal. Dans la primitive Église, les laïques exerçaient directement, à ce point de vue, des fonctions importantes et nombreuses; ils concouraient, par exemple, à la nomination des évêques. Depuis l'alliance de l'Église avec les gouvernements temporels, ces attributions des laïques sont passées dans les mains des princes; c'est comme représentants des laïques dans l'Église que les princes ont été investis du droit de participer à la nomination des évêques; c'est au même titre que les empereurs d'Allemagne assistaient aux conciles, etc. »

« Cette définition, l'*État est laïque*, eût donc été parfaitement convenable sous le régime de la religion de l'État; comme laïque, l'État laissait à l'autorité religieuse le soin de résoudre les questions qui appartiennent exclusivement au domaine de la foi; mais, État catholique, il recevait ses décisions en fils soumis, et en procurait l'exécution. Or, sous le régime où toute religion officielle est supprimée, non seulement l'État catholique ne représente plus les laïques

dans le sein de l'Église catholique, mais il lui est interdit de faire un choix entre les divers cultes et les diverses doctrines philosophiques; cela ne le regarde en aucune façon; il est entièrement *incompétent*.

« L'État n'est pas *indifférent*. L'indifférence, comme on l'entend en matière religieuse, consiste dans l'inaction volontaire et coupable d'un être, contre les lois de sa nature, qui lui font un devoir de chercher le vrai et le bien, et d'agir en conséquence. L'individu ayant le devoir de connaître, d'aimer et de servir Dieu, n'a pas le droit de s'abstenir; son état d'inaction est de l'indifférence et une indifférence coupable.

« Or le rôle de l'État, d'après les lois mêmes de sa destination morale, est de rester étranger aux matières religieuses; il s'abstient donc, non parce qu'il est *indifférent*, mais parce qu'il est *incompétent*.

« L'État n'est pas *rationaliste*. Le rationalisme consiste, non pas précisément à nier le sentiment religieux, mais à croire que l'homme possède en lui-même la puissance de satisfaire toutes les aspirations et tous les besoins de son âme, sans le secours de la révélation ou de tout autre moyen surnaturel. Transportez cette notion dans le gouvernement d'un peuple : l'État sera rationaliste s'il affirme que Dieu n'a pas établi sur la terre d'autre pouvoir que les pouvoirs humains; de même qu'un philosophe

rationaliste n'accepte aucun médiateur inspiré entre son esprit et la vérité qu'il veut connaître, et s'institue son seul maître et son seul guide, de même un peuple rationaliste, après avoir rejeté toute autorité religieuse supérieure à celle de l'homme, niera toute souveraineté distincte de la sienne; il voudra, dans son omnipotence, tout régler par l'organe de l'État, intérêts de la terre, intérêts du ciel; à côté des lois civiles et politiques, il fabriquera une religion nationale. Le gouvernement révolutionnaire, en fondant le culte de la raison, était le véritable modèle d'un État *rationaliste*.

« Mais cette manière de concevoir le rôle de l'État n'a rien de commun avec le droit nouveau. La charte de 1830 et la constitution de 1848 ont fait à l'État une position toute contraire à celle des gouvernements rationalistes, puisqu'elles déclarent, au moins dans leur esprit, que l'État, pouvoir humain, chargé seulement de régler les relations temporelles des hommes, est *incompétent* dans le domaine religieux.

« L'État n'est pas *athée*. L'athéisme est une négation; la négation suppose une délibération antérieure et la possibilité de faire un choix; elle suppose que la chose affirmée ou niée peut et doit être un objet de connaissance pour celui qui délibère. Or l'État se borne à déclarer l'élément religieux en dehors de ses attributions; il ne nie rien, il n'affirme rien, parce qu'il n'a le

droit ni de nier ni d'affirmer; il ignore, parce qu'il est dans sa nature de s'abstenir. Les dépositaires de la puissance publique, les princes, s'il s'agit d'une monarchie, le président ou les consuls, ou les directeurs, s'il s'agit d'une république, ainsi que tous les fonctionnaires publics, ainsi que tous les citoyens, pourront, comme individus, professer la religion qu'il leur conviendra, ou n'en professer aucune; ils pourront se dire catholiques, luthériens, rationalistes, indifférents ou athées; mais l'État, être moral, organe de la société *temporelle*, n'a pas d'autre rôle, en fait de religion, que de rester dans son incompétence. »

CHAPITRE II

LA SÉPARATION DU SPIRITUEL ET DU TEMPOREL EST-ELLE LA NÉGATION DU PRINCIPE QUE LA RELIGION EST LA BASE DE LA SOCIÉTÉ?

L'objection relative au prétendu athéisme de l'État une fois écartée, il en reste d'autres qui semblent aller plus au fond des choses; elles se rapportent soit aux fondements mêmes des sociétés, soit à la racine et à la légitimité des pouvoirs humains.

La religion est la base des sociétés. Le régime de la séparation du spirituel et du temporel est-il la négation de ce principe?

§ Ier. — Réalité et permanence du principe que la religion est la base des sociétés.

S'il est une vérité universelle, incontestée, affirmée par tous les siècles et par tous les peuples, c'est qu'en Dieu est le fondement de toute société. Plutarque dit qu'on bâtirait plutôt une ville en l'air qu'une république sans religion.

Tout organisme vivant a besoin d'un principe d'*unité*, qui donne un but commun, une direction harmonique et par conséquent une activité concordante à tous les éléments dont il se compose. Le corps social n'est pas affranchi de cette loi nécessaire. Il lui faut un principe d'unité, ou si l'on veut un *but commun d'activité;* c'est à dire qu'une nation doit posséder en elle une force morale qui fasse converger tous ses besoins, tous ses intérêts, tous ses efforts vers un but commun; « or les idées morales et les idées religieuses sont seules capables de fournir à l'activité d'un peuple un but assez élevé et assez large pour suffire aux aspirations et aux efforts d'une suite indéfinie de générations (1). »

Mais la religion n'est pas seulement la base des sociétés; elle en est aussi le ciment. Seule, la religion, en unissant en Dieu tous les membres du corps social, établit entre eux des liens

(1) L'*Italie*, t. I, pag. 113.

solides; seule elle fait du devoir une chose sainte, de la parole donnée un lien pour la conscience, de la loi un commandement sacré; elle imprime à tous les actes de la vie humaine un caractère sûr, déterminé, qui se reflète dans l'ensemble de la vie nationale et lui assigne une certaine physionomie morale. Ce caractère moral résultant de l'influence profonde et incessante d'une idée religieuse commune, est ce qui constitue, plus que tout le reste, l'individualité propre, l'âme d'une nation.

Que deviennent, dit-on, ces grandes et essentielles vérités avec la séparation radicale du spirituel et du temporel? On croit voir les nations, ainsi renfermées dans un cercle d'intérêts purement humains, sans liens avec les grandes lois providentielles qui sont à la fois le fondement du culte et le fondement des sociétés. Parce que l'État se déclare incompétent à l'égard des divines aspirations de la conscience, parce que les souverainetés de la terre n'embrassent que des objets finis, relatifs, s'arrêtant devant un domaine où l'homme n'est plus le citoyen de telle ou telle nation, mais l'être libre par excellence, chrétien, déiste ou athée, qui ne doit compte qu'à Dieu de ses croyances, en un mot, parce que le génie des temps modernes a brisé la chaîne qui unissait le trône à l'autel, on se persuade que l'édifice social, au lieu d'avoir ses fortes assises sur les vérités éternelles de la

religion et de la morale, ne repose plus que sur des principes périssables ayant leurs racines dans les intérêts et dans les passions. On se demande alors avec inquiétude ce que deviennent ces vérités fondamentales : que l'unité est le but de tout système politique et social, que la religion est la base de la société parce qu'elle est le principe le plus puissant d'unité.

Oui, ces vérités sont de tous les temps, de tous les lieux et de tous régimes; oui, les lois qui unissent les hommes entre eux dans la société temporelle sont subordonnées aux grands principes qui relient l'homme à Dieu. Il a pu se rencontrer quelques théoriciens abusés se figurant que la politique humaine se suffisait à elle même; mais les législateurs, les hommes d'État ont toujours compris que prétendre construire l'édifice social après avoir arraché la foi religieuse de la conscience des peuples, c'était creuser ses fondements dans le vide. Que les systèmes politiques et sociaux se modifient, se transforment, se succèdent à l'infini, que l'intolérance fasse place à la liberté, la religion ne cesse pas d'être la base des sociétés; elle est le principe qui, en posant leurs racines en Dieu, donne aux choses du temps la consistance et la permanence de l'ordre divin; elle est la séve vivifiante qui, en purifiant, spiritualisant, moralisant les actes individuels et les institutions collectives de la famille et de la cité, communique au corps so-

cial la force expansive en même temps que la puissance de cohésion. Il ne faut donc pas s'étonner si « l'institution sociale et l'institution religieuse se sont toujours établies dans un intime rapport. L'unité, loi inviolable, premier besoin de l'esprit humain, le veut ainsi (1). »

§ 2. — Deux modes divers d'appliquer ce principe. — Mode païen. — Mode chrétien.

Ce qui varie, c'est le mode suivant lequel s'opère cette communication indispensable entre les principes religieux et les institutions temporelles. La véritable, la seule question qui divise les publicistes, la voici : à qui appartient-il de réaliser l'unité sociale en mettant en œuvre un ensemble de principes religieux?

Il est évident que, l'ordre temporel d'une nation dépendant essentiellement de ses croyances religieuses, les gouvernements ont grand intérêt à régir ces croyances. Il n'y a qu'à voir dans l'histoire les efforts tentés par tous les gouvernements pour se rendre maîtres du culte, pour absorber en eux toute influence religieuse; ils comprenaient bien qu'abandonner à d'autres le soin de poser, de conserver, d'enseigner les vérités religieuses et les devoirs qui en découlent,

(1) F. Huet. *La Révolution religieuse au dix-neuvième siècle*, pag. 3.

c'était abdiquer tout droit d'initiative et de direction.

Dans l'antiquité païenne, il ne pouvait y avoir difficulté, et jamais un doute ne s'éleva sur la puissance directrice de l'État. Le chef politique était en même temps chef et régulateur du culte; il n'y avait qu'un gouvernement parce qu'il n'y avait qu'une société (1); et, comme la religion était un des éléments, et le plus essentiel, de l'organisation politique, l'État la réglementait, la mettait en action, comme il réglementait et mettait en action tous les éléments humains. Il avait ainsi, aux yeux de tous, le droit incontestable et la mission d'opérer l'unité sociale par la religion.

Fut-il jamais une puissance qui osât se poser en face de l'État, distincte de lui et indépendante, parlant aux masses avec autorité? Nous voyons bien apparaître, au dessus des étroites conceptions de la politique humaine, ces grandes figures de l'antiquité, astres solitaires éclairant, pour la phalange peu nombreuse des initiés, les voies abstraites de la science spéculative; pendant que les générations se léguaient, à la place du Dieu vivant, de vaines idoles et de ridicules superstitions, ces hommes d'élite, se recueillant dans la solitude, trouvaient, au plus profond de leur âme, un sens que le désordre et les ténè-

(2) Voy. plus haut, pag. 135 et suiv.

bres du paganisme ne pouvaient anéantir; de vagues besoins et des inquiétudes sublimes élevaient leur cœur vers le Dieu inconnu. Mais ces écoles où se tenait si haut le sceptre de la pensée, qu'était-ce autre chose que des académies propres à développer les facultés de quelques esprits supérieurs, cherchant loin de la foule les charmes de la vie contemplative? Nous l'avons déjà fait remarquer, leur action sur la vie réelle des sociétés était nulle. Jamais ces maîtres de la science ne descendirent des régions abstraites de la métaphysique, pour instruire pratiquement le peuple et le diriger dans l'exercice de ses droits, dans l'accomplissement de ses devoirs sociaux; jamais ils ne traduisirent en préceptes accessibles au vulgaire les savantes conceptions de leur génie.

Lorsqu'un grand homme se présentait aux masses, non point comme philosophe, mais comme législateur, ce n'était pas à ces théoriciens sublimes qu'il empruntait les principes de son système d'organisation; il recueillait les superstitions religieuses de la foule, élevait des temples aux divinités qu'un long usage avait consacrées, instituait des cérémonies, des fêtes publiques, propres à flatter les croyances populaires. Puis, sur ce culte national, il édifiait son système politique, certain de la solidité de son œuvre, parce qu'elle avait pour fondement la fidélité des peuples aux dieux de la patrie. Qui-

conque, par un enseignement public, essayait d'ébranler ces antiques traditions, était frappé comme ennemi de l'État.

En réalité donc, au sein des nations païennes, il n'y avait qu'une puissance visible, extérieure, agissante, initiatrice, dirigeant les mœurs, donnant une impulsion à la vie sociale, c'était l'État; puissance possédant une double force, morale et matérielle, car d'un côté elle réglait et conservait les lois religieuses, de l'autre, par ses sanctions temporelles, elle en assurait l'exécution. Nulle part, nous le répétons, on ne trouvera, en dehors de l'État, une action directrice s'exerçant sur les croyances religieuses et par suite sur les mœurs et sur les institutions.

Même chez les peuples de l'Orient, par exemple en Égypte, en Assyrie, où la puissance sacerdotale fut poussée à ses dernières limites, on ne vit jamais l'autorité du prêtre distincte de celle de l'État dans l'établissement pratique et l'application des lois du culte. Semblable à certaines écoles philosophiques, le clergé conservait, dans une sphère supérieure, une science mystérieuse que la foule ne pouvait atteindre, et qui jamais ne s'abaissait au niveau des besoins et des intérêts du peuple (1); les superstitions, le culte national, suffisaient au vulgaire,

(1) Voy. M. Pastoret, *Histoire de la législation*, t. II, pag. 470.

et le chef temporel en était le représentant. Aussi était-ce à l'État qu'appartenait la direction suprême de la nation.

Nous avons signalé et caractérisé la révolution profonde par laquelle le christianisme a émancipé l'élément religieux dans l'homme; mais on n'a pas compris, surtout au début, que l'effet politique de cette révolution devait être de déposséder l'État de tout droit de direction; le déclarer incompétent en matière religieuse, c'était lui interdire de formuler et de proclamer cet ensemble de principes pouvant servir de base à son œuvre directrice.

Ce qui a voilé longtemps la vraie situation et trompé sur le rôle moderne de l'État, c'est l'union du trône et de l'autel, aussitôt après la conversion des princes. Les deux puissances, quoique indépendantes l'une de l'autre et pouvant vivre séparées, ont fait alliance entre elles dans un but d'utilité sociale; sans se confondre jamais, elles concourent, suivant le mode qui convient à leur nature respective, à l'œuvre commune, c'est à dire à la réalisation de l'unité dans la vie sociale par la religion : l'Église posant et conservant les principes religieux et moraux qui doivent agir sur les mœurs publiques; l'État les recevant de sa main, les traduisant en lois politiques et leur donnant une sanction matérielle.

Pour ce qui est du rôle de l'État, de sa mis-

sion initiatrice et directrice, au fond, la révolution était complète; par sa conversion au catholicisme, l'État abdiquait son ancienne mission directrice. Mais par le seul fait de son alliance avec l'Église, il abdiquait entre les mains et au profit de l'autorité religieuse. En effet, dire que l'État fait profession de catholicisme, n'est-ce pas dire qu'il s'incline devant l'autorité infaillible de l'Église? N'est-ce pas dire que désormais il doit demander à cette autorité supérieure le principe de la direction qu'il donnera à la nation? Ainsi, au lieu de donner l'impulsion, il la reçoit; il dirige extérieurement sans doute, il fonde l'unité, mais au nom et comme agent de cette puissance qui ne relève que de Dieu et qui parle avec autorité. Justement nommé l'*évêque du dehors*, le prince, en fils soumis, doit accepter cette parole et en être le fidèle exécuteur.

Fort simple en théorie, ce régime le fut moins dans ses applications. Les princes n'entendaient pas se résigner à ce rôle subalterne; de même que les chefs de l'Église, de leur côté, tendirent à transformer leur action directrice en un pouvoir théocratique sur les sociétés. Les princes essayèrent de faire dire par leurs légistes que l'État, seul souverain, était par conséquent le seul tuteur et directeur des peuples, que la religion, selon l'antique formule, était dans l'État, que le souverain temporel lui don-

nait asile comme au principe fondamental de l'unité sociale, conservant sur elle un contrôle supérieur.

Nous n'avons pas à raconter ici les conflits et les luttes violentes qui résultèrent des efforts respectifs des deux puissances, chacune d'elles s'appuyant alternativement, tantôt sur son droit propre pour écraser sa rivale et devenir omnipotente, tantôt sur le principe de la distinction des pouvoirs pour résister aux empiétements. Mais le principe de la distinction du spirituel et du temporel fut le plus fort. Au milieu de vicissitudes sans nombre et de chocs effroyables, il fut un bouclier invincible pour l'une et l'autre puissances. C'est la gloire des sociétés catholiques, que cette lutte, qui a duré quinze siècles, ait laissé les deux puissances invaincues; en gardant le principe de la distinction du spirituel et du temporel, elles conservaient le germe d'où devait sortir *la liberté moderne*.

Si le régime de la religion de l'État ne fut pas la réalisation intégrale de l'émancipation chrétienne, elle en fut le prélude. Par le fait de l'alliance des pouvoirs humains avec l'autorité catholique, une première et profonde révolution s'était accomplie dans le rôle de l'État; cette révolution devait avoir son complément dans une seconde, plus profonde encore et plus radicale. Même chez les nations catholiques, le paganisme n'était vaincu qu'à demi. Il était vaincu

par ce grand principe qui, plaçant à côté des pouvoirs humains une autorité indépendante, leur enlevait à tout jamais l'initiative et la direction. Le despotisme païen subsistait cependant encore dans les rapports pratiques de l'État avec le citoyen ; car si, dans les régions de la théorie, l'État, au lieu de puiser en lui-même le principe de son action directrice, le recevait des mains de l'autorité religieuse, en réalité, comme les gouvernements païens, il dirigeait les mœurs, il imposait les lois du culte; en un mot, le glaive temporel pesait encore sur la conscience humaine. Voilà pourquoi, malgré les différences essentielles, nous avons placé le régime païen des religions nationales et le régime de la religion de l'État sous un même titre : *l'unité par le glaive.*

CHAPITRE III

L'UNITÉ PAR LA LIBERTÉ

Après bien des hésitations dans les esprits, bien des oscillations dans l'ordre politique et social, bien des essais de conciliations impossibles dans les chartes modernes, l'idée vraie de la Révolution de 89 s'est dégagée. Cette révolution, on commence à le comprendre, fille du christianisme, est l'esprit même de la liberté.

L'État se trouve, non plus en face et sous la subordination d'une puissance spirituelle quelconque, mais purement et simplement en face de la conscience humaine *affranchie*.

L'État n'a donc plus à emprunter à l'Église les principes d'une direction religieuse.

Les puisera-t-il en lui-même? Mais nous savons qu'il n'entre pas dans sa nature de choisir et d'affirmer des doctrines religieuses. D'ailleurs, dès qu'il voudrait agir et diriger dans le sens d'une doctrine, ne trouverait-il pas devant lui, comme une barrière infranchissable, l'inviolabilité de la conscience individuelle? Si la liberté religieuse n'avait pas pour but et pour effet de soustraire le citoyen à la tutelle religieuse de l'État, elle serait dérisoire.

§ 1er. — Rôle de l'État moderne. — Fausse doctrine de quelques révolutionnaires autoritaires.

Et pourtant, chose inouïe, on a vu des révolutionnaires, prétendus héritiers de 89, et même des écoles célèbres concevoir l'ordre social et le rôle de l'État comme si toutes ces grandes conquêtes : séparation du spirituel et du temporel, incompétence religieuse des pouvoirs humains, liberté des cultes, inviolabilité de la conscience, n'avaient pas de sens. A les entendre, on croirait que nos dernières révolutions ont été faites contre l'*autorité religieuse*, et que leur but était de *restituer l'individu à l'État*.

« Assez longtemps, disent-ils, l'influence du clergé catholique a soustrait les citoyens à l'action légitime des pouvoirs chargés de veiller aux intérêts de la société politique ; assez longtemps on a paralysé le sentiment national, en groupant, au nom de la religion, une foule inintelligente ou fanatique sous l'autorité d'un *prince étranger*. Il devient urgent de régénérer l'esprit public. A quoi auraient servi les efforts de nos pères si, une fois les antiques préjugés extirpés et la voie ouverte à tous les progrès, nul n'avait mission de continuer leur grande œuvre? Et quelle puissance mieux que l'État, quand l'État est l'expression même de la nation, pourrait recueillir les traditions révolutionnaires, les conserver, les faire passer de plus en plus dans les mœurs et les protéger contre les tentatives coupables? Plus que jamais l'État doit donc être jaloux de son droit d'initiative et de direction. »

Quel que soit le prestige de cet artificieux langage, au fond, il n'exprime pas autre chose que l'omnipotence et le despotisme des pouvoirs humains à l'égard des droits de la conscience. On a beau voiler le sophisme sous les séduisantes couleurs de l'intérêt national, de l'esprit public des temps modernes, du progrès révolutionnaire ; la vérité, la voici : le Christ avait arraché la conscience de l'homme à la tyrannie des puissances de la terre; les révolutions mo-

dernes, dans la pensée des autoritaires que nous combattons, auraient restitué à ces puissances leur primitive et absolue souveraineté.

Et quoi! ces révolutions, faites au nom de la liberté et pour la liberté, n'auraient eu d'autre résultat que de nous faire reculer jusqu'au paganisme, en nous privant d'un seul coup des bienfaits de l'émancipation chrétienne! Ce serait supposer que les peuples ont marché, depuis le Christ, en sens inverse de leurs destinées.

Telle est la question capitale qui divise les hommes de la Révolution en deux catégories bien distinctes : quel est le rôle que la Révolution fait à l'État? Lui attribue-t-elle une initiative doctrinale quelconque? L'État est-il investi d'une mission directrice? Affranchi de la tutelle de l'autorité religieuse, ne demandant plus à cette autorité les principes supérieurs de son action sociale, retrouve-t-il en lui-même la racine d'une puissance directrice, et où puisera-t-il les principes de cette action?

Il ne faut pas s'étonner que les nécessités de la raison d'État aient voilé le vrai sens juridique de la Révolution aux yeux des révolutionnaires de la première heure. Suffisait-il de jeter sur le sol les ruines du vieil édifice, et de dire : « que l'initiative individuelle tire l'ordre de ce chaos; dans l'œuvre de reconstruction, que rien ne fasse obstacle à la liberté! » Mais les antiques préjugés n'étaient-ils pas encore vivaces? Mais les

vaincus ne trouveraient-ils pas un point d'appui et une force immense dans les regrets, dans l'empire des usages traditionnels sur les âmes? s'abtenir, par respect pour le droit de la conscience, n'était-ce pas tout perdre? démolir sans s'attribuer la mission de reconstruire, ne serait-ce pas jouer un jeu aussi puéril que coupable? Pour n'être pas de vains agitateurs, les chefs de la Révolution devaient, croyaient-on, à la France, une impulsion directrice et l'inébranlable volonté de la reconstituer, en embrassant dans un plan nouveau tous les éléments de la nature humaine.

Ainsi raisonnèrent les hommes d'action au plus fort de la crise révolutionnaire, instituant une sorte de dictature morale, à la fois religieuse et politique, afin que rien ne manquât aux fondements du monde nouveau.

Cette initiative de l'État, explicable comme moyen transitoire par les nécessités de la lutte et l'impatience des novateurs, des théoriciens ont voulu l'ériger en principe, au nom de la souveraineté sociale. A ce point de vue de la mission directrice de l'État, on a vu des utopistes célèbres concevoir des plans d'organisation tout d'une pièce, où les individus, groupés et classés, avaient leur place et leur fonction tracées d'avance et attendaient toute impulsion de l'autorité gouvernementale. Mais ces essais de reconstruction autoritaire n'ont pu faire long-

temps illusion. En montrant à quelles conséquences logiques il faut aboutir quand on méconnaît, au point de départ, le droit individuel, la dignité de la personne humaine, ces conceptions utopiques ont servi à rappeler les novateurs au véritable esprit de la Révolution. De plus en plus cet esprit, qui est celui de la liberté, triomphe du dogmatisme gouvernemental, né des pratiques intolérantes et violentes de la période révolutionnaire, et tend à asseoir les théories politiques et sociales sur le principe de la liberté et de l'initiative individuelle. Les écoles, soit purement politiques, soit socialistes, qu'on appelle libérales, gagnent chaque jour du terrain dans l'opinion. On commence à comprendre que si la Révolution a soustrait l'homme au pouvoir théocratique de l'Église, ce n'est pas pour le rejeter sous le pouvoir autocratique de l'État. Cet esprit de vraie liberté a trouvé, dans ces derniers temps, d'éloquents interprètes, tels que MM. Jules Simon (1), Daniel Stern (2), Stuart Mill (3), Giorgini, Bertauld (4), de Strada (5), Laboulaye, E. Pelletan, Jules de Lasteyrie (6),

(1) Jules Simon. *La Liberté.*
(2) Daniel Stern. *La Liberté.*
(3) Stuart Mill. *La Liberté.*
(4) Bertauld. *La Liberté civile.*
(5) De Strada. *Le Dogme social.*
(6) Jules de Lasteyrie. *L'Histoire de la liberté.*

Ch. de Rémusat (1). Avec des nuances diverses en théorie et en pratique, quant à la limite à tracer entre les droits de l'individu et ceux de l'État, ils s'accordent tous dans la tendance générale à restreindre l'action directrice du gouvernement. Il est surtout un point capital sur lequel ces écrivains sont unanimes, c'est celui qui a trait au *rôle religieux* de l'État; rôle purement négatif, l'individu étant maître absolu de ses croyances. Mais ce qu'on ne saisit pas encore clairement et pleinement, c'est que le dernier mot de cette révolution qui entend affranchir réellement la personne humaine, est que l'État est dépouillé de toute mission directrice au profit de l'initiative individuelle.

§ 2. — Les écoles libérales. — L'État n'a aucune mission directrice.

Cependant, quelques vigoureux esprits avaient pressenti, au début, le caractère radical de la Révolution, et même en avaient eu une idée distincte. On connaît cette remarquable parole de Mirabeau : « Le difficile est de ne promulguer que des lois *nécessaires*, de rester fidèle à ce principe vraiment constitutionnel de la société, de se mettre en garde contre la fureur de

(1) Ch. de Rémusat. *Politique libérale*. (*Revue des Deux Mondes.*)

gouverner, la plus funeste maladie des gouvernements modernes. » Cette parole, recueillie par Guillaume de Humboldt, lui inspira, dès 1792, son beau livre : *les Limites de l'action de l'État.* Ce livre, édité seulement en 1851, quinze ans après la mort de l'auteur, et traduit tout récemment en français, mais écrit il y a soixante-seize ans, définit comme nous le faisons nous-même le rôle négatif des gouvernements. Il refuse à l'État toute mission civilisatrice; il le destitue de ses fonctions de providence visible. Suivant G. de Humboldt, dans tous les ordres de l'activité humaine, il n'y a qu'un principe de progrès, l'initiative individuelle; en dehors de cette initiative, il n'y a pas d'œuvre utile et féconde. Et cette initiative de l'individu n'est pas seulement bonne dans ses effets, elle est un droit inaliénable dans l'homme (1). Ce droit,

(1) Bien que l'unique but de Humboldt, dans ce livre, soit de démontrer, au point de vue de l'*utilité*, que l'action *positive* et directrice de l'Etat est toujours nuisible, à quelque ordre de faits qu'elle s'applique, en religion, en morale, en économie sociale, et que « le mieux serait de choisir une organisation politique ayant sur le caractère des citoyens aussi peu que possible d'influence positive spéciale, et ne produisant en eux rien autre chose qu'un grand respect pour le droit d'autrui, uni à l'amour enthousiaste de la vraie liberté » (pag. 236), le sagace écrivain ne sentait pas moins qu'il restait à rattacher cette théorie fondée sur des raisons d'utilité, à une théorie plus haute fondée sur les droits même de l'homme. « Je ne me suis jamais placé, dit-il à la fin, qu'au point de vue *du plus grand avantage possible;* il

purement individuel, l'État ne le possède pas. L'Etat, sans doctrine aucune, n'a pas de droits proprement dits. Ne représentant ni une religion, ni un système de morale, ni aucune puissance virtuelle de l'être humain, il n'a pas d'autre fonction que d'assurer la *sécurité* de tous par la défense du sol et la répression des délits; rôle négatif qui met en dehors de son action directrice cet ensemble d'éléments sociaux et de forces individuelles dont se forme l'esprit public.

Cette théorie n'est pas autre chose, au fond, que celle qu'a voulu exprimer Proudhon par sa formule paradoxale, *anarchie*. Elle n'est pas autre chose que le régime de liberté absolue préconisé par M. É. de Girardin, chaque jour, et sous toutes les formes, depuis des années. Elle n'est pas autre chose que la savante, mais

pourrait être intéressant de se mettre maintenant *au point de vue du droit* » (pag. 237). Or l'esprit général qui éclate à chaque page de son œuvre, sa méthode invariable qui consiste à prendre *son point de départ dans la nature de l'homme*, ainsi qu'il le rappelle lui-même (pag. 246), sa confiance absolue dans le jeu libre des facultés humaines, qui est le trait caractéristique de tout son système, ne laissent pas de doute sur le sens radicalement libéral dans lequel il eût résolu la question de droit. Lui qui, en fait, se plaçant aux antipodes des écoles autoritaires de Rousseau, de Mably, ne s'était pas contenté de soustraire à l'action directrice de l'Etat, quelques-uns des éléments sociaux, ainsi que l'avaient fait, par exemple, les économistes dits physiocrates pour l'agriculture et le commerce, mais qui avait successivement revendiqué

moins claire théorie de Rosmini, laquelle, mettant dans l'individu la *racine* des droits, ne confère à l'Etat que la mission d'en régler les *modalités*. Enfin elle est le but, avoué ou inconscient, de toute la presse libérale; c'est l'abdica-

le libre fonctionnement de toutes les puissances actives de l'individu, comment eût-il pu placer ailleurs que dans la nature de l'homme, et par conséquent dans ses droits imprescriptibles, la raison philosophique de cette nécessité pratique de l'initiative individuelle et de son excellence démontrée pour le perfectionnement physique, moral et intellectuel de l'être social? Aussi est-ce bien en ce sens que l'ont compris ses continuateurs ou commentateurs, MM. Stuart Mill (*la Liberté*); Challemel-Lacour (*la Philosophie individualiste*); Bertauld (*la Liberté civile*). Mais ce qui lui eût manqué, comme à la plupart de ceux qui ont essayé de faire la théorie des droits de l'homme, en face du prétendu droit directeur de l'Etat, c'eût été la notion distincte et philosophique de la séparation de l'ordre temporel et de l'ordre spirituel, laquelle peut seule fournir un principe supérieur où prennent leurs racines tous les droits individuels et toutes les libertés. Une synthèse rationnelle d'une société vraiment libre ne nous semble pas possible en dehors de cette notion parfaitement élucidée. C'est pourquoi, procédant, pour ce qui est de la méthode, à l'inverse des libéraux utilitaires, nous avons cru devoir avant tout établir, en raison et en droit, la légitimité de cette distinction fondamentale des deux ordres. Une fois tracée cette ligne de démarcation, et le rôle de l'Etat réduit à ses vraies limites devant la conscience humaine affranchie, nous aurons à chercher dans des traités spéciaux, quelles applications doivent être faites de notre définition de l'Etat aux diverses branches de la science sociale : le travail, l'éducation, l'amélioration des mœurs, l'action de la justice, enfin l'exercice normal de la souveraineté démocratique.

tion de la puissance directrice de l'État devant l'initiative de l'individu.

Ces écoles libérales sont seules, selon nous, dans la logique de la Révolution de 89. Nous ne saurions assez le répéter, avec le principe de la séparation du spirituel et du temporel, et l'incompétence religieuse de l'État, qui en est la suite, il nous semble absolument irrationnel en théorie, et d'une impossibilité manifeste dans l'application, de maintenir à l'État une mission directrice quelconque. Les mêmes raisons que nous avons invoquées pour montrer qu'il est dans l'impossibilité d'adopter et de professer une religion, prouvent qu'il est dans l'impossibilité de jouer le rôle d'initiateur et de directeur. Celui qui n'a pas le droit de dire : « Voilà le vrai symbole religieux, » n'a pas le droit de dire : « C'est moi qui suis chargé de donner à l'ordre social ses assises divines. »

§ 3. — Tentative d'éclectisme politique

Nous savons qu'on a essayé de résoudre la difficulté au moyen d'une sorte d'éclectisme politique. L'État ne pouvant plus adopter un culte à l'exclusion des autres, on lui permettra de recueillir la quintessence de la doctrine qui constitue le fond commun des divers cultes établis. Il possédera ainsi un ensemble de principes qui formeront une base solide et suffisante à l'édifice social.

Mais, c'est par un détour replacer la question dans les mêmes termes. Cet acte de triage, d'épuration, d'élimination et de choix suppose une certaine compétence religieuse, tout aussi bien que l'adoption exclusive de l'une des religions établies. Qu'on y regarde de près, on verra que ce système d'éclectisme revient à attribuer à l'État la mission de fonder une sorte de *religion naturelle* à titre de religion nationale. C'est bien en général la religion naturelle qu'on entend désigner par l'ensemble des principes qui forment le fond commun des cultes divers et des doctrines religieuses qui se partagent l'humanité.

Ici encore nous retomberions dans les mêmes difficultés théoriques et pratiques que nous avons déjà signalées quand il s'agissait de choisir une religion de l'État. D'abord, en théorie, il ne serait pas aussi simple et facile qu'on se le figure de formuler un programme de religion naturelle; on se trouverait, sur chaque question concernant Dieu et les rapports des hommes avec Dieu, en présence d'autant de formules qu'il y a de philosophes. En vain voudrait-on, pour tout concilier, s'en tenir à quelques expressions qu'on se garderait de définir, laissant à chacun le soin de mettre sous ces expressions ce qu'il entendrait. Comme en définitive l'adoption officielle de cette prétendue religion naturelle, n'a d'autre but que de mettre dans les

mains de l'État des principes déterminés qui servent de base à son action directrice, il faudrait bien, de toute nécessité, dire clairement ce qu'il entend désigner sous les formules adoptées. Ce n'est pas avec des mots, mais avec des principes saisissables, qu'on fait l'éducation d'un peuple et qu'on donne une base solide à l'édifice social.

Il faut donc, soit qu'il s'agisse de religion positive, soit qu'il s'agisse de religion naturelle, que l'État, dès que vous l'investissez de la mission d'en choisir une, arrête un programme intelligible et précis. Réduire son rôle à la proclamation de mots qui ne diraient rien, ce serait avilir ce rôle, en même temps que manquer le but qu'on se proposait d'atteindre. Et comme, le charger de poser un vrai programme religieux, restreint ou développé, ce serait violer le principe de la séparation du spirituel et du temporel en restituant à l'État une compétence religieuse, c'est dire que sous aucun prétexte, ni directement, ni par voie détournée, l'État ne doit intervenir dans ces questions.

Quant à l'application, la difficulté est la même. C'est à la majorité qu'il faudrait demander ce programme de religion naturelle; et nous ne pourrions que reproduire ici ce que nous avons déjà dit sur l'incompétence doctrinale des majorités.

Ainsi, il n'y a pas de milieu, il faut que l'État

s'abstienne absolument; ce qui aboutit, en fait d'initiative et de direction, à l'abdication nécessaire de l'Etat.

« Que prétendez-vous donc, nous demande-t-on avec inquiétude? D'une part, l'autorité religieuse est comme n'existant pas vis-à-vis de l'Etat qui ne connaît que des individus libres, égaux et maîtres de leurs croyances. De l'autre, vous dépossédez l'Etat de toute mission directrice. Que reste-t-il? Quel moyen de réaliser l'ordre social? »

§ 4. — La liberté, seul moyen d'asseoir l'ordre social sur une base religieuse.

Il reste la liberté. Si l'harmonie ne pouvait se réaliser par la liberté, tous nos prétendus progrès seraient une dérision. N'aurait-on exalté la liberté que pour en faire un moyen de révolte? Faut-il la renier quand il s'agit d'en faire un élément organisateur? Hommes de peu de foi, ceux dont nous nous disons les héritiers et les disciples ont longtemps appelé de leurs vœux enthousiastes cette liberté retenue captive; trouvant trop lente la marche pacifique et progressive de la révolution, nos pères ont violemment brisé les obstacles qui retardaient le mouvement émancipateur de l'âme humaine. Et lorsque cette liberté est érigée en principe, lorsqu'elle est posée au frontispice de toutes nos modernes constitutions, lorsqu'elle

est devenue le premier besoin de toutes les nations civilisées, lorsqu'elle s'est à ce point emparée de l'opinion, qu'on ne peut y porter la plus légère atteinte, sans exciter un frémissement dans tout le corps social, comme si l'on touchait aux sources mêmes de sa vie... nous semblons ne pas soupçonner le rôle immense qui est réservé au principe de liberté dans le gouvernement des peuples. Satisfaits des avantages partiels ou individuels que procure le régime nouveau, nous ne savons pas nous élever jusqu'aux régions du droit universel, afin de comprendre le jeu et l'influence de ce principe de liberté au milieu des institutions sociales et politiques.

Qu'on regrette ou non le régime païen des religions nationales ou le régime demi-païen des religions de l'État, la liberté étant une conquête définitive et inaliénable, il faut se placer résolûment dans la logique du régime qu'elle implique. Or, dans ce régime, plus de direction imposée, ni par une autorité religieuse quelconque, ni par l'État. C'est le règne véritable de la liberté, seul moyen de réaliser l'unité, qui est toujours le but et la condition indispensable de l'ordre social.

L'unité pour but; la liberté, moyen unique par lequel se préparent les éléments de cette unité, c'est à dire un ensemble de principes religieux et sociaux, librement reçus par l'opinion

et imprimés dans les mœurs... Ce système, quant au rôle de l'État et aux droits du citoyen, quant au mode d'établissement des lois temporelles, quant aux rapports de prééminence et de subordination entre l'autorité législative et l'opinion, quant au point de départ de l'impulsion qui met en jeu tout l'organisme social, ce système n'est rien moins que l'ancien ordre de choses retourné de fond en comble; c'est la pyramide replacée sur sa base.

Pour concevoir le nouveau mécanisme, fort simple du reste, il faut prendre le contre-pied de l'ancien régime. Au lieu d'être actif et initiateur, l'État est en quelque sorte passif; au lieu de donner l'impulsion, il la reçoit; au lieu de diriger, soit en son nom, soit au nom d'une autorité spirituelle, le législateur laisse l'opinion se former et se formuler librement, puis il la traduit fidèlement dans la loi. Il n'intervient pas pour préparer cette opinion publique, puisqu'il n'a pas de doctrines qui puissent lui fournir un principe de direction; il laisse à la libre manifestation et à la libre concurrence de toutes les doctrines, le soin de former les idées, les mœurs de la nation, de donner par suite, puisque tout se lie, un caractère déterminé, une physionomie morale distincte à tous les faits sociaux.

Par la force des choses, l'esprit public, les mœurs générales seront l'expression de la doc-

trine religieuse et morale qui aura su, dans cette lutte libre et pacifique des idées, conquérir l'empire de l'opinion.

Ainsi se sera opérée cette alliance toujours nécessaire entre les actes temporels et les principes religieux professés par la masse. Seulement, cette alliance, au lieu de s'être accomplie par voie autoritaire et *à priori* entre la puissance civile et la puissance spirituelle, se sera accomplie librement dans les mœurs, en ce sens que chaque fait temporel aura reçu l'empreinte de la doctrine dominante. Le rôle du législateur consistera et se réduira à prendre ces faits sociaux tels qu'ils se seront formés sous cette influence; il les acceptera abstraction faite de la cause dont ils ont subi l'action, et leur donnera la consécration légale, afin que ces faits puissent produire leurs conséquences civiles et être l'objet de toutes les garanties juridiques.

C'est ainsi, par exemple, que le législateur constituera la famille civile, telle qu'elle aura été préparée dans les mœurs nationales par l'action libre des causes diverses qui peuvent exercer une influence sur cet ordre de relations, et dont la plus importante et la plus décisive est sans contredit la religion. Supposez un pays soumis pendant des siècles à l'influence des principes chrétiens ; la famille civile, que ces traditions constantes et communes présenteront au législateur, sera par le fait la famille chré-

tienne. Et cependant, en la constituant avec ce caractère déterminé, le souverain temporel n'aura nullement violé le principe de son incompétence religieuse; il n'aura rien affirmé en fait de doctrine, il n'aura porté atteinte à aucune liberté. Il aura laissé, avec une absolue impartialité, les religions diverses s'exercer librement, et les doctrines se disputer l'empire de l'opinion. Il se sera borné à exprimer dans la loi ce qui était déjà un fait social universel.

De cette façon, tous les principes légitimes se trouvent conciliés et tous les droits respectés : La séparation du spirituel et du temporel est réalisée dans les régions du pouvoir ; et, en même temps, l'action des principes religieux s'étant exercée sur tous les éléments de la vie temporelle, et par suite ayant produit ses effets sur l'ensemble de la législation, la religion reste toujours, sous ce régime de liberté, la base de l'ordre social.

Ce mécanisme, si simple en réalité, semble, à première vue, aux yeux de la plupart, d'une complication extrême, et même d'une application impossible, tant est grande la force de l'habitude et du préjugé. Outre le peu de confiance qu'on a dans la liberté pour produire cette merveille de l'harmonie sociale par la religion, on croit voir des difficultés inextricables quand il s'agit de mettre le souverain politique à l'œuvre, afin de saisir les faits purement temporels, et d'en faire l'objet de la loi civile, tout en laissant

hors de son action les principes religieux avec lesquels ces faits temporels ont un rapport intime. Comment s'y prendre, dit-on, pour dégager sûrement les faits sociaux des causes religieuses qui les ont pénétrés et caractérisés? Où est la limite qui sépare l'ordre temporel de l'ordre spirituel? où est la garantie contre les empiétements d'un ordre dans l'autre? Quel est le législateur assez intelligent pour ne jamais s'abuser dans ces matières si délicates? Est-il certain qu'il puisse dire nettement dans tous les cas : Voilà un fait de l'ordre temporel; voilà un fait de l'ordre spirituel?

Alors, l'imagination aidant, on voit surgir tout un monde de conflits, sans nul moyen de les vider. Et l'on s'autorise de ces prétendues difficultés pratiques, pour perpétuer un *statu quo* qui n'est ni le règne de la liberté ni le règne de l'autorité, où aucun intérêt n'est satisfait, ni celui de l'État, ni celui de l'Église, ni celui du citoyen; on se dispense de mettre la main à l'œuvre; et, ne pouvant ni se résoudre à rompre radicalement avec le passé, ni refouler le flot envahissant des idées modernes, on se résigne à une déplorable confusion.

Quelques explications suffiront pour montrer qu'on exagère singulièrement ces prétendues difficultés.

LIVRE HUITIÈME

L'INCOMPÉTENCE RELIGIEUSE DE L'ÉTAT DANS L'APPLICATION

—

CHAPITRE PREMIER

ORIGINE ET CARACTÈRE DES DIFFICULTÉS CONCERNANT LA LIGNE DE DÉMARCATION ENTRE L'ORDRE TEMPOREL ET L'ORDRE SPIRITUEL.

Il faut remarquer d'abord qu'en supposant la difficulté aussi grande qu'on veut bien le croire, c'est une grave erreur de l'imputer au nouveau régime. Elle était la même sous le régime de la religion de l'État ; et la liberté des cultes n'est rien venu y ajouter. En effet, en quoi consiste cette difficulté? Elle consiste, comme nous l'avons déjà dit, à trouver des signes certains auxquels on puisse reconnaître, d'un côté les objets du domaine spirituel, de l'autre les objets du domaine temporel.

§ 1er. — Ces difficultés sont nées avec l'établissement même de l'Église.

Or, comment ne voit-on pas que la nécessité de cette division, et par conséquent les difficultés qui l'accompagnent, remontent au jour où il a été créé une autorité religieuse distincte et indépendante des pouvoirs humains? Depuis qu'il existe sur la terre une Église catholique, le pouvoir qui la représente a dû, en toutes circonstances, faire respecter les droits religieux de l'individu. Les princes temporels, de leur côté, ont été jaloux de conserver intacts les droits propres et inaliénables de l'autorité civile. Sous le régime de la religion de l'État, quoique les deux autorités unissent leurs forces dans un but d'utilité sociale, elles voulaient rester indépendantes dans leur domaine respectif, et décider en souveraines les questions de leur compétence. Il était donc indispensable de tracer une ligne de démarcation entre ces deux domaines.

Quel changement s'est-il opéré par l'introduction, dans le nouveau régime, du principe de la liberté religieuse? C'est que l'État ne sanctionne plus les lois de l'Eglise catholique. Tout est là. Quant à la nécessité de distinguer les actes appartenant à la vie temporelle et les actes appartenant à la vie spirituelle, la situation est exactement la même.

Ainsi, qu'on veuille bien se pénétrer de ce fait, c'est que toutes les difficultés d'application viennent, non point de la séparation complète, opérée récemment entre les deux pouvoirs, mais du principe chrétien de la séparation du spirituel et du temporel, principe essentiel, fondamental. Si cette distinction était, dans la pratique, sujette aux inconvénients et aux impossibilités dont on se plaint, ce n'est point le régime nouveau qu'il faudrait attaquer, mais le principe catholique de la distinction des deux ordres. Il faudrait confondre dans un seul domaine tous les objets tant spirituels que temporels, pour les monopoliser, soit entre les mains de l'autorité religieuse, soit entre les mains de l'État.

Mais nous avons montré que, chez les peuples modernes, tous les instincts se refusent à une pareille confusion; façonnée par le christianisme, la conscience publique a besoin d'une entière liberté religieuse; et cette liberté n'est possible qu'à la condition de l'incompétence spirituelle de l'État. Cette incompétence implique la nécessité de former deux classes de faits, les uns appartenant à l'État, les autres hors de son domaine. Donc, désormais, la distinction qui nous occupe est inévitable; il faut l'accepter quels que soient les inconvénients qu'elle entraîne. Au lieu de s'arrêter devant des difficultés pratiques, la plupart singulièrement exagérées

par la crainte des nouveautés, il faut redoubler d'efforts pour réaliser de plus en plus intégralement cette distinction qui fait la dignité des sociétés chrétiennes.

Le régime nouveau, d'ailleurs, bien loin d'augmenter les difficultés, en a supprimé les principales causes, en écartant les occasions et les prétextes de conflits. Ce qui compliquait la situation et multipliait à l'infini les difficultés, c'était le concours mutuel que se prêtaient les deux autorités, en vue d'une action commune; unies dans l'intérêt de la même cause, mettant leurs armes respectives au service des mêmes vérités, par conséquent toujours en présence, toujours rivalisant de zèle, et s'observant l'une l'autre avec une égale défiance, n'étaient-elles pas condamnées à des chocs incessants, à de perpétuels tiraillements? L'État, prêtant l'appui de sa force matérielle pour assurer l'accomplissement des lois religieuses, ne devait-il pas trop facilement se persuader, par le fait même de cette intervention qui mettait les actes spirituels sous sa protection, que la plupart de ces actes appartenaient à son domaine? Et l'Église, toujours requérant les sanctions de l'État, toujours appliquée à saisir les faits temporels par leur côté religieux, afin d'y graver son empreinte, n'était-elle pas entraînée à revendiquer, comme soumises au moins à son action indirecte, presque toutes les institutions de la vie civile?

L'effet de ces prétentions contradictoires était de rendre la confusion presque inextricable.

§ 2.—Ces difficultés seront peu à peu écartées par la liberté

Aujourd'hui, l'État ayant perdu son rôle d'exécuteur des lois religieuses, et l'Église n'intervenant plus par ses agents dans l'accomplissement des actes de la vie civile, cette double cause de confusions et de conflits a disparu. Les embarras, les incertitudes qui subsistent encore, sont un héritage de la longue alliance entre les deux pouvoirs. Nous sommes convaincu que si le nouveau régime, affranchi de toutes ses entraves, pouvait fonctionner librement, les actes de l'homme se classeraient d'eux-mêmes et tout naturellement, les actes religieux restant dans le domaine spirituel, les actes temporels dans le domaine de l'État.

Déjà la liberté, même incomplétement comprise et réalisée, a dissipé en partie la confusion. Les conflits deviennent de plus en plus rares.

L'Église, après avoir accompli, pendant des siècles, une mission mixte, considérée comme déplorable par les uns, comme providentielle par les autres, mais tout humaine et transitoire par son côté politique, l'Eglise s'est retirée dans le sanctuaire; si elle continue à exprimer des regrets au sujet de cette double force qui lui servit à sauver les peuples de la

barbarie, et qu'elle aurait voulu garder à tout jamais, elle n'en est pas moins réduite à s'abstenir de toute immixtion dans les choses de la vie publique. Chez les peuples libres, on citerait peu de cas où se perpétue quelqu'un des anciens priviléges politiques du clergé.

L'Etat, si disposé qu'il soit toujours à intervenir, sous prétexte de police générale, dans les manifestations extérieures et dans la discipline des cultes, commence à être refoulé par la force des choses dans son domaine purement temporel.

Supposons le régime nouveau sincèrement accepté et réalisé, supposons les mauvais vouloirs vaincus, les regrets du clergé catholique reconnus impuissants, les préjugés de quelques autoritaires ou parlementaires en retard enfin dissipés, et demandons-nous quels embarras sérieux restent encore à l'égard de cette distinction entre les choses religieuses et les choses temporelles.

La difficulté vient de ce qu'on donne presque toujours une base fausse à ses définitions. Comme, d'une part, tous les actes temporels subissent une influence religieuse, comme, d'autre part, tous les devoirs religieux se traduisent en actes extérieurs, visibles, on perd de vue le caractère essentiel de chacun d'eux, et on les classe d'après des conditions purement accessoires et accidentelles. A ce compte, il n'y aurait pas de raison pour qu'on n'englobât point

dans l'ordre temporel tous les actes religieux, et que, par contre, on ne fît pas entrer dans le domaine spirituel la plupart des actes de la vie civile.

Qui est-ce qui ne connaît, par exemple, cette question des sépultures où tant de sophismes ont été accumulés, pour prouver que les circonstances de publicité, de matérialité, autorisent l'intervention du magistrat civil entre le prêtre et la famille du défunt? En sens inverse, personne n'ignore la fameuse doctrine qui prétend soumettre au prêtre tous les actes humains, en réduisant chacun d'eux à *un cas de conscience*. Dans le premier cas, il n'y a plus de limites à la compétence de l'État; dans le second, il n'y a plus de limites à la juridiction de l'Église.

CHAPITRE II

PAR QUELS CARACTÈRES SE DISTINGUENT LES ACTES SPIRITUELS ET LES ACTES TEMPORELS.

Il faut distinguer les actes, non par leurs caractères extérieurs ou par les influences diverses qui peuvent leur donner une physionomie particulière, mais par leur essence même, par leur nature intrinsèque. A ce point de vue, il est, croyons-nous, facile de reconnaître si un

fait est de l'ordre spirituel, c'est à dire si, en lui-même, indépendamment des conséquences qu'il entraîne ou des circonstances accessoires dont il est entouré, il constitue un rapport direct de l'homme avec Dieu; si, au contraire, un objet est de l'ordre temporel, c'est à dire s'il fait partie de cet ensemble de relations qui forment la vie civile ou politique, ou, si l'on aime mieux, la vie temporelle d'une nation.

Sans entrer dans des développements que ne comporte pas le cadre de cet écrit, nous citerons un exemple pris dans chacun des deux ordres. Ces exemples serviront de guide dans tous les cas, en même temps qu'ils montreront en application le mécanisme que nous avons théoriquement exposé concernant l'action libre des principes religieux sur les faits sociaux.

§ 1er. — Exemple pris dans l'ordre spirituel. — Le repos du dimanche.

Les lois de l'Église commandent aux fidèles le repos du septième jour, coutume impérissable, que les traditions du peuple de Dieu font remonter à la création même. Quelle est la nature de ce fait? Est-il de l'ordre spirituel, ou bien de l'ordre temporel?

Supposez qu'on n'envisage le repos du dimanche que par ses effets purement humains. Il n'est pas d'institution qui exerce une influence

plus salutaire sur la santé des travailleurs, sur les relations industrielles. Les économistes les plus sérieux la placent au premier rang parmi les conditions propres à assurer le bien-être et la prospérité des peuples. Faudra-t-il dès lors la considérer comme une institution temporelle, et la soumettre à l'autorité du législateur humain?

Ce serait, à notre sens, une grave erreur et une immense faute. Quelle que soit l'efficacité économique du repos consacré, cette institution n'en est pas moins une institution essentiellement religieuse. Dieu, en assujettissant l'homme à cette loi du travail, qui devait incessamment appliquer son activité à la production des objets nécessaires à sa conservation, se réserva un jour où la pensée de sa créature lui appartiendrait tout entière. Assurément, le travail accompli avec résignation et courage est lui-même une prière réparatrice; mais son objet, son but immédiat, c'est le bonheur de l'homme. Pendant six jours, l'homme s'occupe de lui, vit pour lui. Le septième jour, il dépose ses instruments de travail, purifie son cœur par la méditation des choses saintes, il vit pour Dieu et en Dieu.

Tel est l'objet fondamental de la loi du repos; c'est un appel périodique fait par Dieu à sa créature, trop facile à se laisser absorber par les soins et les intérêts de son existence terrestre. C'est donc une loi essentiellement reli-

gieuse, loi même qui sert de base à tout le culte, puisqu'il fallait à l'homme une trève à ses pénibles labeurs, pour qu'il pût consacrer ses loisirs à des actes d'adoration, à des cérémonies publiques. Tout le reste est purement accessoire et accidentel.

Que, par une merveilleuse harmonie entre les lois qui régissent le monde moral et celles qui régissent les sociétés temporelles, le repos divin devienne une source féconde de prospérité même matérielle, cette institution ne perd pas pour cela son caractère fondamental. Il est si vrai qu'elle est surtout une institution de l'ordre religieux, que tous les bienfaits économiques du repos font place à des désordres déplorables, dès que la pensée pieuse a disparu.

C'est pourquoi les pouvoirs humains ont toujours été impuissants à l'égard de cette loi du repos. Cette impuissance les avertit assez qu'elle est en dehors de leur domaine. Ils pourraient bien imposer, par la force, l'oisiveté légale à la masse des travailleurs; mais leur commanderont-ils, en même temps, le respect d'eux-mêmes, la tempérance, la modération et la réserve? La religion seule a le secret des consciences; seule elle sait déposer, dans le cœur de l'homme, ce sens intime, ce frein moral, qui toujours l'accompagne, soit dans le travail, soit dans le repos. La loi du repos n'est salutaire

que lorsqu'elle reste une loi purement religieuse, c'est à dire lorsqu'elle est librement et pieusement acceptée par le fidèle ; elle produit inévitablement des conséquences funestes, lorsqu'elle n'a pas d'autres garanties que les sanctions extérieures de l'État. La statistique de l'Angleterre, des États-Unis, de l'Irlande même, quoique catholique, prouve dans quelle effrayante proportion les vices et les crimes de toute nature, l'ivrognerie, le vol, l'assassinat, se trouvent liés à cette mesure, tant vantée, de l'oisiveté légale.

Nous bornons là ces réflexions. Elles suffisent, croyons-nous, pour montrer que l'institution du repos périodique appartient évidemment à l'ordre religieux. Aussi n'avons-nous cessé de considérer comme une grave erreur la jurisprudence constante de la cour de cassation qui maintient la loi de 1814, sur l'observation des fêtes et dimanches, loi virtuellement abrogée, selon nous, par la suppression, dans les constitutions modernes, du principe de la religion de l'État.

§ 2. — Exemple pris dans l'ordre temporel. — Le mariage

Donnons maintenant un exemple correspondant dans l'ordre temporel.

Le mariage, les lois qui le régissent, les conséquences qui en découlent à l'égard des rela-

tions entre les divers membres de la famille, dans quelle classe faudra-t-il les ranger?

Il n'est pas besoin de le prouver, aucun acte, plus que le mariage, ne subit l'influence directe des doctrines religieuses professées par ceux qui l'accomplissent. Dans tous les temps et chez tous les peuples, l'union de l'homme et de la femme n'a semblé, nous ne disons pas légitime, mais complète, digne de servir de base à la famille sociale, que lorsque les cérémonies du culte lui avaient donné une consécration publique. Malgré l'ignorance, la brutalité ou la corruption des mœurs, un instinct impérissable conserva toujours la pieuse coutume d'appeler sur les époux, par le ministère du prêtre, les bénédictions du ciel.

Le paganisme, sans doute, déshonora trop souvent le culte en le faisant servir comme de voile protecteur aux plus honteuses turpitudes; mais en rendant ainsi les dieux complices des unions les plus criminelles, il attestait la relation intime et nécessaire qui existe entre les lois religieuses et l'institution du mariage.

Le christianisme releva cette institution; il ennoblit l'union de l'homme et de la femme, en restituant à l'épouse sa dignité, en faisant d'elle la compagne et non la servante de l'homme; il purifia la famille en y introduisant les vertus évangéliques; il l'assit sur des bases indestructibles, en déclarant le mariage indissoluble,

Pour revenir à notre exemple, changez, à votre gré, les principes religieux qui président au mariage, supprimez même tout principe religieux, l'union conjugale n'en subsiste pas moins comme point de départ de toute société humaine; elle crée des rapports naturels d'affection, d'intérêts, de besoins communs soit intellectuels soit moraux entre les époux, entre ceux-ci et leurs enfants; en un mot, elle produit la famille. On peut donc supposer la famille constituée, organisée, abstraction faite de toute influence religieuse.

Assurément les époux seront libres de procurer à leur union la consécration que leur foi leur commande. L'influence religieuse, suivant la valeur du principe dont elle émane, donnera à la famille plus ou moins de solidité dans sa base et dans son organisation, plus ou moins de moralité dans les rapports entre les divers membres qui la composent; mais, nous le répétons, le mariage en lui-même, la famille qui en résulte, appartiendront toujours essentiellement à l'ordre temporel.

Il est si vrai que ce n'est pas la consécration religieuse qui constitue le mariage, qu'aux yeux mêmes de l'Église, le sacrement n'est pas indispensable pour qu'il soit consommé. Selon l'avis de la plupart des docteurs, il suffit, à la rigueur, que les époux aient pris le prêtre à témoin de leur volonté réciproque.

Il résulte donc des caractères essentiels assignés au mariage, à la famille, qu'il entre toujours dans la mission du pouvoir séculier de les régir. Comme des droits et des devoirs sociaux vont naître des diverses qualités d'époux, de père et de mère, d'enfants, et que des sanctions civiles doivent garantir l'exercice de ces droits, l'accomplissement de ces devoirs, il faut que le législateur humain détermine ces rapports de diverse nature ; il faut qu'il pose les conditions moyennant lesquelles il y aura, à ses yeux, des époux, un père, une mère, des enfants. L'ensemble de ces rapports, définis, adoptés comme légitimes et sanctionnés par le législateur, est ce qui constitue *la famille civile*.

Suivant quel mode le législateur humain doit-il procéder pour déterminer ces rapports ? En d'autres termes, quelle base prendra-t-il pour organiser la famille civile ?

Sous le régime de la religion de l'État, le mode de procéder est, on le sait, fort simple : le législateur n'aura qu'à emprunter à la religion officielle les principes qui devront servir de base à la constitution de la famille civile.

Sous le régime de la liberté des cultes, après les explications données plus haut, il est facile de se rendre compte de la méthode que devra suivre le législateur, religieusement incompétent. Il recherchera avec quels caractères, dans quelles conditions, l'union des époux, les rap-

ports de famille se sont généralement établis dans les mœurs, et il fera de ces caractères, de ces conditions, la règle commune.

En réalité, cette physionomie particulière imprimée au mariage, à la famille, aura été déterminée par l'influence de causes diverses, le climat, la situation politique au milieu des peuples environnants, et, par dessus toutes les autres, la religion. Le législateur acceptera le fait sans juger les causes. Ainsi, par exemple, dans un pays où le catholicisme est, depuis des siècles, la religion du plus grand nombre, le principe de l'indissolubilité s'étant généralisé et, en quelque sorte, nationalisé, le législateur prendra ce principe pour en faire la base de la famille civile; non point parce qu'il est enseigné par telle ou telle religion, mais parce qu'il est consacré par l'usage dans l'opinion publique et dans les mœurs de la majorité.

Devenue loi temporelle, cette règle sera obligatoire pour tous les citoyens, en vertu de la nécessité sociale qui soumet les minorités à la volonté de la majorité.

Mais, pour qu'en même temps la liberté religieuse soit respectée, ainsi que le principe de l'incompétence dogmatique des pouvoirs humains, l'État, tout en appliquant la loi de l'indissolubilité du mariage, ne devra pas empêcher que les doctrines qui enseignent un principe contraire, se produisent librement.

Chargé de traduire l'opinion, il ne la dirige pas; il la suit fidèlement dans toutes ses modifications. Si, par les effets de la liberté, les mœurs publiques se transformaient, l'État, se renfermant toujours, bien entendu, dans le domaine temporel, devrait modifier la loi selon les faits nouveaux et le vœu de la majorité.

Ainsi se trouvent conciliés, dans notre système, ces deux principes, également essentiels : l'*autorité*, la *liberté*; l'*autorité*, puisque les lois établies par le pouvoir temporel, *sur les objets de sa compétence*, sont obligatoires pour tous citoyens, quelles que soient leurs convictions sur la valeur et l'utilité de ces lois; la *liberté*, puisque les minorités, quoique forcées d'exécuter les lois tant qu'elles existent, ont toujours la possibilité d'agir librement sur l'opinion, de l'éclairer dans le sens de leurs croyances, et de préparer par là une législation plus conforme à leurs désirs.

FIN DU TOME PREMIER.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION 5

PREMIÈRE PARTIE

RÉSUMÉ HISTORIQUE. — RÔLE DU CLERGÉ FRANÇAIS ET DE LA COUR ROMAINE EN FACE DE LA SOCIÉTÉ MODERNE.

CHAP. I. L'Église en face de la Révolution . . . 25
§ 1. L'Église en face de la Constituante . 33
§ 2. L'Église en face de l'Assemblée législative et de la Convention . . . 46
CHAP. II. L'Église en face du Consulat et de l'Empire. 62
CHAP. III. L'Église en face de la Restauration . . . 73
CHAP. IV. L'Église en face de la Charte de 1830 . . 81
CHAP. V. Derniers manifestes de la cour romaine, notamment l'encyclique *Quanta cura* du 8 décembre 1864 et le syllabus. 88
CHAP. VI. Quelques tentatives libérales 105
CHAP. VII. Harmonie nécessaire entre la foi religieuse des peuples et leur constitution. . . . 109

DEUXIÈME PARTIE

L'ÉGLISE DEVANT LE DROIT MODERNE. — LEUR ANTAGONISME TIENT-IL AU FOND DE LA DOCTRINE?

LIVRE PREMIER

NATURE DE LA SOCIÉTÉ SPIRITUELLE ET CARACTÈRE DL L'AUTORITÉ RELIGIEUSE.

CHAP. I. Définition rationnelle de la société spirituelle. — L'ordre spirituel et l'ordre temporel 124
CHAP. II. Le christianisme affranchit la conscience humaine et fonde la vraie société spirituelle 138

LIVRE DEUXIÈME

ESPRIT DU CHRISTIANISME ET NATURE DE L'ÉGLISE

CHAP. I. L'esprit libéral de l'Évangile 152
CHAP. II. L'Église fondée par le Christ. 158
§ 1. L'Église d'après l'Évangile. . . . 158
§ 2. L'Église d'après les apôtres et les écrits des Pères 162

LIVRE TROISIÈME

L'ÉGLISE DÉFINITIVEMENT CONSTITUÉE. — GARDE-T-ELLE L'ESPRIT PRIMITIF DE LIBERTÉ?

CHAP. I. Les éléments constitutifs de l'Eglise : l'unité, l'universalité, la permanence, la constitution hiérarchique, l'invariabilité doctrinale et l'infaillibilité 171

CHAP. II. L'Eglise en fixant son symbole a-t-elle altéré son caractère primitif ? 177
§ 1. L'élément surnaturel rend-il le symbole antilibéral ? 179
§ 2. L'infaillibilité enlève-t-elle à l'Eglise son caractère libéral ? 180
§ 3. Même sujet, position identique des catholiques, des chrétiens dissidents et des déistes 184
CHAP. III. L'Eglise en se constituant d'une certaine façon a-t-elle cessé d'être une société purement spirituelle ? 188

LIVRE QUATRIÈME

ÉLÉMENT ANTILIBÉRAL INTRODUIT DANS L'ÉGLISE PAR SUITE DE SES ALLIANCES AVEC LES POUVOIRS HUMAINS.

CHAP. I. Confusion et contradiction dans les écrits des anciens docteurs catholiques . . . 193
§ 1. Quelle est la cause de cette contradiction. — Principe de la religion de l'Etat. 196
§ 2. Même incohérence de langage chez les écrivains catholiques modernes . . 198
§ 3. Distinctions subtiles pour dégager la responsabilité du clergé 199
§ 4. L'histoire dément ces subtilités. . . 201
§ 5. Nouvelle et vaine distinction . . . 207
§ 6. Pratique constante antilibérale. — Les papes et les conciles ont fait un devoir aux princes de sévir contre les hérétiques 210

CHAP. II. L'inquisition. 214
§ 1. L'origine. — Quels furent les inspirateurs et les fondateurs de l'inquisition?. 217
§ 2. La compétence 222
I. Compétence quant à la nature des crimes 222
II. Compétence quant aux peines prononcées 227
III. Compétence et responsabilité quant à l'exécution 232
CHAP. III. Ces théories et ces pratiques sont-elles conformes aux principes chrétiens et à l'esprit de l'Eglise. 240
§ 1. Nous répondons négativement . . . 240
§ 2. Plus d'un docteur catholique répond négativement comme nous . . . 243

LIVRE CINQUIÈME

LA VRAIE LIBERTÉ. — SÉPARATION DU SPIRITUEL ET DU TEMPOREL.

CHAP. I. Religion de l'État. — Comparaison entre le régime païen des religions nationales, le régime catholique de la religion de l'État et le régime de la vraie liberté. . . . 247
§ 1. Différence radicale, quant à la liberté de la conscience, entre la simple distinction des pouvoirs et la séparation du spirituel et du temporel 247
§ 2. Sens divers de cette formule : *incompétence* de l'Etat en matière religieuse. 253
CHAP. II. Le droit moderne affranchit vraiment l'âme humaine 255

§ 1. Plus de partage entre deux pouvoirs, mais séparation réelle du spirituel et du temporel au profit du citoyen. . 256
§ 2. Le principe nouveau nettement précisé. 259

LIVRE SIXIÈME

OBJECTIONS SE RAPPORTANT A LA SOCIÉTÉ SPIRITUELLE

CHAP. I. Conditions essentielles du culte : — intérieur, extérieur et public 262
CHAP. II. Les pouvoirs humains sont étrangers à ces conditions 266

LIVRE SEPTIÈME

OBJECTIONS SE RAPPORTANT A L'ORDRE TEMPOREL

CHAP. I. Caractère de l'Etat dans le système de la séparation du spirituel et du temporel. — l'Etat est-il athée? 270
§ 1. Confusion. — Le citoyen et le croyant. 270
§ 2. Une religion de l'Etat incompatible avec le principe démocratique des majorités 275
§ 3. Vaine conciliation entre le principe de la religion de l'Etat et le principe de la liberté des cultes. — Charte de 1814. — Charte de 1830. . . . 278
§ 4. Impossibilités pratiques 280
§ 5. Vraie formule du rôle de l'Etat en religion. — Il n'est ni laïque, ni indifférent, ni rationaliste, ni athée; il est *incompétent* 286
CHAP. II. La séparation du spirituel et du temporel est-elle la négation du principe que la reli-

gion est la base de la société? 290
§ 1. Réalité et permanence du principe que la religion est la base de la société? . 291
§ 2. Deux modes divers d'appliquer ce principe : mode païen, mode chrétien. . 294
CHAP. III. L'unité par la liberté 301
§ 1. Rôle de l'Etat moderne. — Fausse doctrine de quelques révolutionnaires autoritaires 302
§ 2. Les écoles libérales. — L'Etat n'a aucune mission directrice. 307
§ 3. Tentative d'éclectisme politique. . . 311
§ 4. La liberté, seul moyen d'asseoir l'ordre social sur une base religieuse. . . 314

LIVRE HUITIÈME

L'INCOMPÉTENCE RELIGIEUSE DE L'ÉTAT DANS L'APPLICATION

CHAP. I. Origine et caractère des difficultés concernant la ligne de démarcation entre l'ordre temporel et l'ordre spirituel. 320
§ 1. Ces difficultés sont nées avec l'établissement même de l'Eglise 321
§ 2. Ces difficultés seront peu à peu écartées par la liberté 324
CHAP. II. Par quels caractères se distinguent les actes spirituels et les actes temporels. . . . 326
§ 1. Exemple pris dans l'ordre spirituel. — Le repos du dimanche. 327
§ 2. Exemple pris dans l'ordre temporel. — Le mariage 330

ERRATA

—

Page 62, ligne 26, à la fin du *dix-neuvième* siècle, lisez : dix-huitième.

Page 65, ligne 9, la seule rationnelle, lisez : le seul rationnel.

Page 126, ligne 3 du bas, tout œil qui voit, *chercher*, lisez : cherche.

Page 142, ligne 23, et à la *décire*, lisez : décrire.

Page 227, ligne 15, le juge *séculaire*, lisez : séculier.

Page 337, ligne 12 et 13, pour tous citoyens, lisez : pour ous *les* citoyens.

OUVRAGES EN VENTE A LA MÊME LIBRAIRIE

BRASSEUR (H.). Manuel d'économie politique, 2 vol. gr. in-8° . 15 »
DE MOLINARI. Questions d'économie politique et de droit public. 2 vol. in-8° . . . . . 10 »
— Cours d'économie politique. 2 vol. in-8° . . . . . 15 »
DEROYER. Economie à l'usage de tout le monde . . . . . 2 »
LE HARDY DE BEAULIEU. Traité élémentaire d'économie politique. 1 vol. in-18 . . . . . 4 »
CHEVALIER (M.). La Monnaie. 1 vol. in-12. . . . . 3 »
DE LAVELEYE (Emile). Economie rurale de la Belgique. In-12. 3 50
— — — Néerlande. — 3 50
— Question de l'or en Belgique. 1 vol. in-18 . . . . . 1 »
— Questions contemporaines. 1 vol. in-12 . . . . . 3 50
DUCPETIAUX (ED.). De la Condition physique et morale des jeunes ouvriers et des moyens de l'améliorer. 2 vol. in-8° . . 6 »
FREGIER. Des Classes dangereuses de la population dans les grandes villes, et des moyens de les rendre meilleures. 1 vol. in-8° . . . . . 6 »
GERANDO (le baron de). Du Perfectionnement moral. 2 v. in-18 2 »
— De la Bienfaisance publique. 2 vol. in-8°. . . . . 10 »
HELLO (C. G.). Du Régime constitutionnel dans ses rapports avec l'état de la science sociale et politique. 1 v. in-12 4 »
RAU (CH. H.). Traité d'économie nationale, traduit de l'allemand. 1 vol. in-8° . . . . . 8 »
ROSSI (P.). Cours d'économie politique (1836-1838). 1 v. in-8° 12 »
SAY (J.-B). Cours complet d'économie politique. 1 gros vol. grand in-8° . . . . . 12 »
SIMON (C. G.). Examen de la condition politique et sociale de la Grande Bretagne. 2 vol. in-18 . . . . . 2 »
SIMON (J.). Le Travail. 1 vol. in-8°. . . . . 6 »
— — 1 vol. in-18. . . . . 3 50
— L'Ouvrier de huit ans. 1 vol. in-8° . . . . . 6 »
— — 1 vol in-18. . . . . 3 50
VACHEROT (E.). La Démocratie. 1 vol. in-8° . . . . . 5 »
VITU (A.). Opinion sur la question des banques. 1 vol. in-18. 2 »
KARCHER (T.). Etudes sur les institutions politiques et sociales de l'Angleterre. 1 vol. in-8°. . . . . 6 »
AUDIGANNE (A.). L'Economie de la paix et la Richesse des peuples. 1 vol. in-18 . . . . . 3 »
CERNUSCHI (H.). Mécanique de l'échange. 1 vol. in-8°. . . . 3 50
— Illusions des sociétés coopératives. 1 vol. in-18 . . . 2 »
— Contre le billet de banque, déposition et notes. 1 v. in-18 2 50
VILLIAUMÉ (N.). Nouveau Traité d'économie politique. 2 v. in-8° 15 »

Dictionnaire de l'économie politique, contenant l'exposition des principes de la science, l'opinion des écrivains qui ont le plus contribué à sa fondation et à ses progrès, la biographie générale de l'économie politique par noms d'auteurs et par ordre de matières, avec des notes biographiques. 2 vol. gr. in-8° à 2 colonnes . . 34 »

Bruxelles. — Typ. de A. LACROIX, VERBOECKHOVEN et Cie, boulevard de Waterloo, 42.

F. ARNAUD (DE L'ARIÉGE)

LA RÉVOLUTION

ET

L'ÉGLISE

TOME SECOND

PARIS
LIBRAIRIE INTERNATIONALE
15, BOULEVARD MONTMARTRE, 15

A. LACROIX, VERBOECKHOVEN ET Cie, ÉDITEURS
A BRUXELLES, A LEIPZIG ET A LIVOURNE

1869

Tous droits de traduction et de reproduction réservés

25 . E . 16 .

LA RÉVOLUTION

ET

L'ÉGLISE

DU MÊME AUTEUR

L'*Italie*, 2 vol. in-8°.

La Papauté temporelle et la Nationalité italienne, broch. in-8°.

L'*Indépendance des papes et les Droits des peuples*, broch. in-8°.

Mémoire sur l'Italie, par Joseph MONTANELLI, traduction de F. ARNAUD (de l'Ariége), 2 vol. in-12.

BRUX. — Typ. A. LACROIX, VERBOECKHOVEN ET Cie, boulevard de Waterloo, 42.

F. ARNAUD (DE L'ARIÉGE)

LA RÉVOLUTION

ET

L'ÉGLISE

TOME DEUXIÈME

PARIS
LIBRAIRIE INTERNATIONALE
15, BOULEVARD MONTMARTRE, 15

A. LACROIX, VERBOECKHOVEN ET Cie, ÉDITEURS
A BRUXELLES, A LEIPZIG ET A LIVOURNE

1869

Tous droits de traduction et de reproduction réservés

BODLEIAN LIBRARY
15 NOV 84
OXFORD.

DEUXIÈME PARTIE

L'ÉGLISE DEVANT LE DROIT MODERNE. — LEUR ANTAGONISME TIENT-IL AU FOND DE LA DOCTRINE?

(SUITE)

LIVRE NEUVIÈME

LA MORALE. — RÔLE DE L'ÉTAT

On croit trouver à notre système une pierre d'achoppement dans la question de la morale. La morale ayant avec la religion des rapports intimes, et une société humaine ne pouvant se passer de principes moraux, on espère par là ramener l'État à la nécessité de professer une religion.

Nous reconnaissons que ce point est d'une délicatesse extrême; et il faut un traité spécial pour mettre ce sujet en pleine lumière. Mais, provisoirement, quelques explications suffiront pour faire comprendre notre pensée.

CHAPITRE PREMIER

MORALE CHRÉTIENNE. — MORALE NATURELLE

Il ne nous suffirait pas de rappeler qu'il y a une *morale naturelle*, comme il y a une *religion naturelle;* nous ne ferions que reculer la difficulté, puisque nous avons montré que l'État est aussi bien incompétent à l'égard de ce qu'on appelle les vérités de la religion naturelle qu'à l'égard des religions révélées ou prétendues telles. S'il y avait, entre les principes religieux, naturels ou surnaturels, et la morale, une relation nécessaire et indivisible de *cause* à *effet*, l'incompétence religieuse de l'État lui enlèverait toute prise sur les questions morales.

Mais, quelle que soit la solution de cette question concernant la racine de la loi morale, que cette loi se rattache ou non par un lien nécessaire à l'idée de Dieu, toujours est-il que la notion du droit et du devoir est gravée dans la conscience humaine, abstraction faite de toute idée religieuse; que cette notion, ainsi que le dit le langage sacré, est cette lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde; que, par suite, cette notion du droit et du devoir est déposée dans la conscience de l'humanité tout entière, et qu'elle est le fondement de toutes les législa-

tions humaines; que c'est pourquoi la science peut, à la rigueur, saisir cette notion en elle-même, comme un fait *sui generis*, abstraction faite de sa relation avec un principe religieux quelconque, puis en tirer les conséquences logiques, les diviser et les classer.

Ainsi, à ce point de vue, on peut dire que l'État ne sort nullement de son incompétence religieuse, quand il saisit dans la conscience universelle les principes moraux qui servent de fondement à la législation de tous les peuples. Se bornant à prendre ces principes de morale en eux-mêmes et dans leurs applications pratiques, et laissant aux religions et aux philosophies le soin de chercher les rapports de ces principes avec l'ordre infini et divin, il s'en tient à son œuvre purement sociale. Bien loin que les deux ordres se trouvent ici confondus, nous y voyons l'application de notre distinction, la mise en pratique de ce mécanisme politique où l'État prend dans les mœurs les éléments qui s'y trouvent, sans se faire juge de la cause ou des causes supérieures qui les ont produits.

Du reste, pour ce qui est de ces principes fondamentaux du droit social, respect de la liberté et de la propriété d'autrui, obligation de tenir ses engagements, etc., ce n'est pas à ce sujet que pourraient s'élever des contradictions et des conflits entre l'ordre spirituel et l'ordre temporel. Grâce à Dieu, l'opinion du monde civilisé a

fait deux termes synonymes des expressions : *morale chrétienne*, *morale moderne*. Tout en admettant qu'au fond, l'homme, avec ses seules puissances virtuelles, est capable de trouver, dans les éléments de sa propre nature, tous les vrais principes de la morale, il est hors de doute que le christianisme a dégagé ces principes, plus nettement que jamais, du grossier alliage dont l'ignorance et la barbarie des peuples païens les avaient entourés, et qu'il en a donné des formules si lumineuses et si complètes, que cette doctrine parfaite est devenue le code universel et inaliénable de l'humanité.

La philosophie rationaliste, pour composer à son tour son code de morale naturelle, n'a eu qu'à recueillir les principes chrétiens profondément et irrévocablement gravés dans les traditions et dans les mœurs de tous les peuples civilisés : « Souvenez-vous, dit M. Lanfrey au clergé catholique, que vous êtes les dépositaires *du plus beau livre de morale* qui ait paru parmi les hommes (1). »

Quant au fondement même de la morale, l'immense effort de Kant, afin de saisir l'acte moral à son vrai point de départ, c'est à dire dans la volonté de l'être raisonnable et libre, n'a pas abouti à autre chose qu'à donner raison au

(1) *Les Pamphlets d'Église* (*Revue des Deux Mondes*, 1er janvier 1867).

christianisme ; « La doctrine du christianisme, quand même on ne l'envisagerait pas comme une doctrine religieuse, nous donne sur ce point (la morale) un concept du souverain bien (du règne de Dieu), qui satisfait seul aux exigences les plus sévères de la raison pratique (1). »

Le même hommage a été rendu au christianisme en ce qui concerne les applications de la loi morale : « C'est à lui (à saint Paul) que nous devons notre système presque entier de moralité évangélique. Ses préceptes aujourd'hui nous sont si familiers, que nous ne sentons pas assez la grandeur de cette initiative. Il ne s'agissait de rien moins que de transposer, pour ainsi parler, toute la vie humaine, de la récrire sur un nouveau mode idéal; voilà ce que Paul a fait. Il a appliqué le principe chrétien à toutes les situations et les relations; il a dit ce que devaient être, dans la cité de Dieu, le mari, la femme, le père, le fils, le maître, le serviteur. Il a mis à cela une sagesse, un tact qui nous surprendraient davantage, si nous nous rappelions mieux combien cette morale nouvelle différait de la morale antique (2). »

Pendant dix-huit siècles, l'action de cette

(1) Kant. *La Raison pratique*, pag. 338.

(2) M. Schérer. *Le Temps* du 15 mai 1866 ; variétés : *Les Apôtres*.

doctrine a été si universelle et si incontestée, qu'aujourd'hui elle est, on peut le dire, le fond commun de toutes les philosophies, soit chrétiennes, soit rationalistes. La morale de M. Jules Simon, dans son excellent livre *le Devoir* est parfaitement identique à celle de M. l'abbé Bautain, dans son *Manuel de philosophie morale*. C'est sur ce fond commun, appelé indistinctement *morale chrétienne* et *morale du monde civilisé*, que repose la législation de tous les peuples modernes. Il n'est pas une secte religieuse, il n'est pas une école philosophique qui, dans notre Europe, osât proposer un autre code de morale que ce code consacré et par les traditions constantes des peuples et par tous les grands moralistes, chrétiens ou libres penseurs.

Ce serait donc se créer des difficultés purement imaginaires, que de supposer l'État, à propos des principes essentiels de la morale, en conflit avec l'Église catholique ou avec toute autre Église.

En fait, nous trouvons ici cet immense avantage que la société laïque n'a pas d'autre code de morale que la société religieuse. Cette morale, venant de l'Évangile, s'est tellement imprimée dans les institutions et dans les mœurs des nations civilisées, qu'encore même que ces nations en vinssent à répudier tout le dogmatisme religieux du christianisme, elles resteraient invariablement chrétiennes par leur doc-

trine morale. Aussi, sous ce rapport, le régime de la séparation du spirituel et du temporel et le règne de la liberté sont-ils sans danger pour les sociétés modernes. La liberté n'introduira pas dans la conscience nationale une autre morale que celle du Christ, et, par suite, les institutions temporelles n'auront pas d'autre fondement que cette morale.

En même temps, nous avons cet autre avantage de ne pas sortir de la méthode que nous avons établie, en conséquence du principe de l'incompétence dogmatique de l'État, et de son rôle passif devant l'opinion publique préparée par la liberté. Ces principes moraux qui sont la base de tout l'ordre social, le législateur les prend dans la conscience nationale et dans les mœurs générales, sans rechercher et sans juger les causes diverses qui les ont produits et établis.

Il importe qu'on ne se méprenne pas sur le caractère et la portée de cette intervention de l'État en fait de morale. Parce que le législateur est chargé de donner une consécration légale et une sanction aux principes moraux que les traditions nationales ont imprimés aux institutions temporelles, il faut se garder d'en induire que l'État soit autorisé à s'emparer de cet ensemble de principes pour se faire l'éducateur de la nation. Sa fonction reste telle que nous l'avons définie : garantir la sécurité des

citoyens dans l'exercice de leurs droits respectifs et l'usage de leur liberté, mais n'agir nullement en vue de donner une direction aux activités individuelles. C'est surtout dans la grave question de l'amélioration des mœurs et de l'éducation qu'il est bon de se confier à la liberté, à l'initiative individuelle, la liberté seule et l'effort personnel pouvant développer les qualités viriles dans l'homme, et par conséquent dans le citoyen.

Mirabeau ne s'y est pas trompé : « Sans qu'on s'en mêle, disait-il, l'éducation sera bonne ; elle sera même d'autant meilleure qu'on aura plus laissé à faire à l'industrie des maîtres et à l'émulation des élèves. » G. de Humboldt son disciple est très explicite sur ce point : « L'éducation publique me paraît être entièrement en dehors des limites dans lesquelles l'État doit renfermer son action (1). » Quant à la question de l'amélioration des mœurs, Humboldt n'attend de l'intervention de l'État que des inconvénients sans nul avantage : « Sans compter, dit-il, que la contrainte et la direction ne produisent jamais la vertu, elles diminuent toujours la force. Et que sont les mœurs sans la force morale et la vertu (2)? »

L'unité morale ne cesse pas d'être le moyen

(1) *Limites de l'action de l'État*, pag. 84.
(2) *Ibid.*, pag. 135.

essentiel et le fondement de l'ordre social; mais c'est par la liberté et non par l'action directrice de l'État que cette unité doit s'opérer dans les mœurs de la nation; et c'est aussi par la liberté que l'Évangile du Christ fournit à cette œuvre civilisatrice sa haute et vivifiante impulsion.

Ainsi, à quelque point de vue qu'on se place, le régime de la liberté religieuse absolue ne compromet en aucune façon l'œuvre sociale accomplie par le long règne du christianisme. Sa morale, devenue le patrimoine commun de tous les peuples, reste la base indestructible de l'ordre temporel; et, quant à la religion qui a donné au monde cette morale, il dépend de ses ministres de lui rendre son empire et son action sur les âmes, en se retrempant eux-mêmes et puisant un nouveau zèle apostolique dans le sentiment des grands devoirs qu'impose la liberté.

Certes, le champ reste assez vaste devant quiconque est animé de l'esprit de charité envers ses frères. S'il ne se peut rien ajouter, quant aux principes, à la doctrine morale de l'Évangile, les conséquences sociales sont loin d'en être pleinement réalisées. Que de progrès ne faut-il pas encore, pour qu'on puisse dire que la justice distributive règne, même à peu près, parmi les hommes! La science politique et économique doit avoir sa large part dans cette œuvre de l'avenir; mais la religion, qu'on ne

l'oublie pas, doit aussi avoir la sienne. La science perfectionnerait en vain les combinaisons mécaniques de l'ordre social, si la religion ne secondait ses efforts en agissant sur les consciences et préparant des mœurs vraiment chrétiennes.

N'est-il pas déplorable que la science et la religion se regardent en ennemies, au moment où la liberté livre le monde à l'action toute-puissante de ces deux forces émancipées? Reculer devant les luttes de la liberté, quand on est ministre du Christ, c'est manquer de foi dans la vertu expansive de la vérité religieuse; trembler devant une propagande hostile, quand on se dit les héritiers de la Révolution libérale de 89 et les défenseurs du droit social moderne, c'est manquer de foi dans la vertu de l'esprit nouveau, c'est en même temps douter de la science et renier la liberté.

Et pourtant, ils sont bien rares, soit dans un camp, soit dans l'autre, ceux qui acceptent le régime moderne sans regrets, sans réserves, avec l'assurance d'être enfin dans le vrai droit social, et la confiance que la liberté ne peut amener que le triomphe de la justice. Même en supposant que nous soyons parvenu à convaincre les uns qu'en théorie notre système ne porte réellement aucune atteinte au principe que la religion doit être la base de la société, et à prouver aux autres que l'action libre des doc-

trines religieuses sur l'opinion laisse intacte l'absolue indépendance de la société temporelle, nous ne nous flattons pas d'avoir fait cesser les inquiétudes, ni de part ni d'autre, sur les résultats pratiques de la liberté. Un clergé qui a si longtemps usé et abusé des moyens humains et de la force matérielle pour faire régner ses doctrines, ne peut, sans de vives alarmes, répudier ces traditions de contrainte et de violence, et s'en tenir désormais aux moyens de persuasion. Les révolutionnaires, de leur côté, à peine au lendemain de ce régime de compression, dont un effort gigantesque a pu seul délivrer le monde, ne consentent pas volontiers à s'aventurer dans cette voie libérale où les dominateurs de la veille se présentent si puissants encore et si fortement organisés.

CHAPITRE II

SYSTÈME D'ÉQUILIBRE QU'ON OPPOSE A LA VRAIE LIBERTÉ

Ne pouvant, dans le droit nouveau, pour rendre la lutte possible, armer l'État en lui faisant professer une autre religion que celle des adversaires qu'on redoute, appelât-on, nous l'avons vu, cette religion de l'État, religion naturelle, quelques hommes politiques ont imaginé

un prétendu système d'équilibre, ayant pour but, sinon d'assurer le triomphe d'une doctrine nationale, du moins d'entretenir une sorte de juste milieu dans l'opinion, en neutralisant l'action des doctrines diverses par un appui alternatif donné à chacune d'elles en temps opportun. Ils veulent que l'État, sans prétendre se prononcer pour telle ou telle doctrine, les protége toutes.

Jusque-là, rien de plus légitime, puisqu'elles sont toutes égales devant l'État; mais on entend cette protection dans ce sens que si l'une des doctrines menace de devenir plus puissante et de remporter sur toutes les autres, par une propagande loyale, un triomphe éclatant, la loi devra prudemment mettre un terme à cette expansion, et ainsi rétablir entre les diverses doctrines l'équilibre prêt à s'anéantir.

Par ce mode de procéder, les adversaires du clergé catholique auraient le double avantage de respecter en apparence le principe de l'incompétence religieuse de l'État, et de protéger, aux yeux de la foule inintelligente, les droits de la raison individuelle contre les envahissements de cette Église qu'on ne cesse de représenter comme l'ennemie de toutes les libertés.

Il est des mots qui peuvent un moment faire illusion, en déguisant les théories les plus déraisonnables et les plus funestes. Il en est ainsi de ce mot équilibre qui, appliqué à la matière

qui nous occupe, désigne quelque chose de profondément impie et insensé. Quand peut-il être question d'établir un équilibre sérieux et utile? C'est lorsque plusieurs éléments tendent à réaliser un même but; il faut une loi qui retienne chacun de ces éléments à la place qui lui convient, de telle sorte qu'en accomplissant le rôle qui lui est départi dans l'ensemble du mouvement, il ne gêne pas le jeu régulier et normal des autres éléments.

Or, comment appliquer ces principes à la combinaison des divers systèmes religieux et et philosophiques? Comment prétendre qu'ils sont destinés à réaliser un même but? Celui-ci affirme ce que l'autre nie. Le premier déclare injuste ce que le second considère comme légitime. Bien loin de concourir à un but commun, ce sont des rivaux qui se disputent la possession de la vérité. Vouloir maintenir l'équilibre entre ces divers systèmes, sans se prononcer pour aucun, conserver pour tous le même niveau, ayant soin que la balance ne s'incline pas à droite plutôt qu'à gauche, c'est un retour par une autre voie à une sorte d'*éclectisme politique*, que nous avons déjà combattu, et qui n'est autre chose que l'indifférence systématisée. Il se réduit à cette banale considération : « Comme chacune des doctrines qui se débattent devant l'opinion renferme une partie de la vérité, il faut soigneusement empêcher qu'aucune d'elles

ne succombe; la conscience humaine saura discerner ce qu'il y a de bon et de vrai dans les unes et les autres. »

Oui, et si c'est précisément par le libre travail de la conscience sur les données de ces diverses doctrines, que celles-ci succombent, que celle-là triomphe, de quel droit, et en vertu de quel principe, viendrez-vous rétablir votre prétendu équilibre, en détruisant par une intervention tyrannique les résultats naturels de ce jugement libre et spontané de l'opinion!

En droit, il est absolument impossible, avec le principe de l'incompétence religieuse de l'État, de légitimer par une raison quelconque cette intervention prétendue impartiale du pouvoir public au milieu de la lutte pacifique des religions et des doctrines.

En fait, il faut qu'on cesse de placer l'Église entre deux attaques contradictoires. D'une part on répète sur tous les tons : « Le catholicisme est mort dans les âmes; il ne se soutient avec un reste de vie apparente qu'à l'aide des moyens politiques qui font encore partie de son organisme; l'Église réduite à une pure société spirituelle se dissoudrait par la force des choses. » Et puis, quand il s'agit de réduire l'Église à cette situation, son action morale semble si redoutable, qu'on n'ose pas entrer dans le plein régime de la liberté.

Serait-ce qu'au fond nul ne doute que, seul,

le catholicisme possède un principe d'unité; principe qui lui donne une puissance d'attraction suffisante pour fonder une Église véritable, homogène dans ses dogmes, dans son organisation, dans son culte, en d'autres termes une vaste société spirituelle ayant sa vie propre et indépendante de la société temporelle?

Si ce principe d'unité cherche encore son point d'appui dans des alliances avec les pouvoirs politiques, s'il bénéficie de priviléges, conséquences prochaines ou éloignées du vieux régime des religions d'État, avec vous nous protesterons, jusqu'à ce que les derniers vestiges du passé disparaissent, et que l'égalité religieuse de tous les citoyens ne soit plus un vain mot.

Mais si le principe d'unité ne s'adresse qu'aux âmes, si la force matérielle lui reste étrangère, si nul moyen politique ne lui vient en aide, de quel droit en gêneriez-vous l'expansion?

Redoutez-vous l'action inévitable de cette Église désarmée et purement spirituelle sur les mœurs publiques, et par suite sur les institutions? Au lieu de s'en plaindre, il faut s'en féliciter. Oui, c'est un bien inappréciable, et nous n'hésitons pas à dire un fait providentiel, que, lorsque s'ouvre pour les peuples l'ère de la liberté, lorsque, dans l'œuvre sociale, l'esprit triomphe de la force, et que désormais l'unité dans les mœurs, l'harmonie dans les institutions ne doivent s'opérer que par la libre expansion

des énergies individuelles, il se trouve une puissance morale survivant à toutes les crises sociales, faisant briller comme un phare son principe d'unité au dessus des vicissitudes de la politique humaine, des inconstances de l'opinion, des révoltes de l'orgueil et des défaillances de l'intérêt propre.

Il viendra un temps où, dans l'apaisement des passions et l'oubli des pratiques violentes du passé, les peuples réconciliés salueront ce rôle social de l'Église régénérée. En attendant, il faut que tous, chrétiens et libres penseurs, nous acceptions franchement l'épreuve de la liberté. Tant pis pour les institutions, religieuses ou autres, qui ne pourront pas subir à leur honneur cette épreuve, et vivre sous un régime qui est le régime de la justice et du droit.

LIVRE DIXIÈME

OBJECTION RELATIVE A LA RACINE DES POUVOIRS HUMAINS. — LE DROIT NOUVEAU EST-IL LA RÉVOLTE DE L'HOMME CONTRE DIEU ?

—

Nous avons démontré que, dans le système de l'incompétence religieuse de l'État et de la séparation du spirituel et du temporel, la religion ne cesse pas d'être la base de la société. Mais une objection analogue nous est adressée en ce qui concerne la racine et la légitimité des pouvoirs humains. « Si l'État, dit-on, ne fait profession d'aucun culte, s'il reste étranger à toute idée religieuse, quelle sera la source de son pouvoir? Que devient le fameux principe chrétien que *tout pouvoir vient de Dieu?* Sans Dieu, où est la racine du pouvoir social, où est sa légitimité? Constituer l'État en dehors de la religion, n'est-ce pas déclarer que l'humanité se suffit à elle-même, que les pouvoirs humains ont en eux-mêmes leur racine? N'est-ce pas

substituer le droit humain au droit divin, la souveraineté humaine à la souveraineté divine? Ce système, en un mot, n'est-il pas la révolte de l'homme contre Dieu? » « L'ancienne société, dit un évêque, était *établie sur la souveraineté de Dieu;* pour faire un monde nouveau, il n'y eut qu'à lui donner pour fondement *la souveraineté de l'homme* (1). »

Assurément, dans la pensée de quelques novateurs, tel est bien le sens du droit moderne. Le pouvoir souverain transporté de Dieu dans l'homme, tel est aussi le sens de quelques formules et de quelques actes des gouvernements qui se sont succédé dans la grande période révolutionnaire. Oui, il s'est trouvé, dans l'histoire de notre pays, une époque où quelques hommes, voulant réagir contre l'ancien ordre théocratique, ont prétendu chasser Dieu du gouvernement des sociétés, et, croyant atteindre le principe de tout despotisme à sa source, ont rêvé un système qui n'est que le renversement des lois de la vérité et de la justice.

Mais est-ce bien au milieu des orages révolutionnaires qu'il faut aller chercher des définitions? La France, interrogée en ces jours de vertige, vous fera, par les actes de ses représentants, les réponses les plus contradictoires et les plus extrêmes. Dans ces moments de surex-

(1) Mgr Fayet, *Lettre pastorale*, pag. 9.

citation et d'impatience aveugle, où les systèmes étaient culbutés les uns sur les autres, les passions en délire renversaient le lendemain ce qu'elles avaient édifié la veille. Mais, à travers ces vicissitudes, ces violences, ces injustices, n'est-il pas possible de distinguer un mouvement émancipateur, légitime en soi, dès longtemps préparé au sein des masses, précipité un moment au delà du but par une impulsion désordonnée, mais reprenant bientôt son cours naturel, pour assurer à la France et à toutes les nations civilisées des institutions normales qui donneront satisfaction aux droits des peuples, tout en respectant les droits de Dieu sur les consciences, sur les destinées morales des sociétés et sur l'exercice de tout pouvoir humain?

Si nous ne pouvons ici faire un traité sur la souveraineté politique dans le droit moderne, nous devons du moins la définir et la caractériser suffisamment pour qu'il ne reste pas de doute sur l'injustice de l'objection qui est faite à notre système en ce qui touche la nature et l'origine de cette souveraineté politique. On verra que, sur cette question encore, le droit moderne est entièrement conforme au droit chrétien; que la révolution, bien loin de porter atteinte au principe évangélique concernant l'origine des pouvoirs humains, a rétabli dans sa pureté ce principe longtemps altéré et compromis, soit par les tendances théocratiques, soit par les

exagérations des avocats de la monarchie de droit divin.

Pour se faire une juste idée des changements qui se sont opérés, dans les temps modernes, à l'égard du principe de la souveraineté temporelle, il faut considérer ces changements à deux points de vue : 1° au point de vue de celui ou de ceux en qui réside la souveraineté; 2° au point de vue des objets que cette souveraineté embrasse.

CHAPITRE PREMIER

EN QUI RÉSIDE LA SOUVERAINETÉ TEMPORELLE?

En qui réside la souveraineté? En principe, en droit, elle a de tout temps résidé dans le peuple, ou, selon le langage des Pères de l'Église, dans *la communauté*. Il serait intéressant de développer cette thèse, de démontrer la légitimité et l'imprescriptibilité des droits des peuples. Les preuves abondent; il suffirait d'aller puiser dans les œuvres de nos plus grands docteurs chrétiens. Mais ces dissertations nous détourneraient beaucoup trop du but que nous nous sommes proposé, et elles ne sont pas indispensables pour l'intelligence des vérités que nous voulons établir. Nous nous contenterons de renvoyer le lecteur aux maîtres

de la science théologique et politique, tels que saint Thomas, saint Chrysostome, Bellarmin, Suarez, Fénelon, Balmès, etc.

§ 1er. La question en fait dans l'ancienne France monarchique

Quoi qu'il en soit de la réalité et de la légitimité de ce droit, en fait, il n'a été nettement compris, hautement proclamé et mis en action que dans les temps modernes. Dans les anciennes monarchies on disait : la souveraineté réside dans la personne du prince. Aujourd'hui on dit : elle réside dans la nation. Sans doute, il en est des droits légitimes comme de la vérité. De même que la vérité, au milieu des plus monstrueuses erreurs, brille encore par quelques points, les droits inviolables ne disparaissent jamais entièrement, malgré tous les efforts combinés du despotisme et de la barbarie. Quand de longues traditions de servitude interdisent aux peuples de parler en maîtres et de dicter leurs volontés, des révolutions providentielles viennent rappeler aux monarques que les trônes ont leurs racines dans la volonté publique, et qu'au dessus de la souveraineté visible et agissante du prince, il y a une souveraineté dont celle-là émane, la souveraineté de la nation.

Ainsi, il y aurait quelque exagération à soutenir qu'avant nos dernières révolutions, les droits des peuples étaient absolument niés. Il

serait au contraire facile de montrer, en particulier dans tous le cours de la monarchie française, des traces impérissables de ce principe fondamental. Mais, ce qu'on ne saurait contester, c'est que le fait était généralement pris pour le droit; la souveraineté que nous avons appelée *visible* et *agissante*, était considérée par la plupart abstraction faite de la souveraineté supérieure dont elle dépendait. Il ne manqua pas de publicistes, d'hommes d'État et surtout de courtisans qui essayèrent d'ériger le fait en droit; en sorte que la volonté du prince était la loi suprême devant laquelle la nation devait se courber. C'était bien pour rappeler que la volonté nationale n'était pour rien dans l'établissement de leur pouvoir, que les rois de France déclaraient ne tenir leur couronne que *de Dieu et de leur épée*.

C'est cette prétendue institution divine *directe*, indépendante de tout choix ou de tout assentiment national, qu'on a appelée la royauté *de droit divin*.

Peu à peu, d'ailleurs, la royauté, concentrant en ses mains tous les moyens de gouvernement, s'était habituée à ne plus demander, même à titre de conseil, l'opinion des assemblées nationales. La volonté publique ne se manifestant plus par des signes apparents et réguliers, on avait fini par l'oublier pour ne plus apercevoir que la volonté du monarque.

Il a fallu une grande révolution, pour renverser tout cet ordre artificiel, et restituer l'autorité sociale au vrai et unique souverain, la nation; révolution radicale qui a ouvert une ère entièrement nouvelle aux sociétés humaines.

§ 2. Caractère de la Révolution française par rapport à la souveraineté.

Mais, qu'on le remarque, cette Révolution, tout en déplaçant le siége de la souveraineté politique, laisse intacte la question relative à l'origine et aux fondements des pouvoirs humains. Que cette souveraineté réside dans la personne du prince ou dans tout le peuple, elle ne reste pas moins un pouvoir humain. Il s'agit toujours de savoir si ce pouvoir humain, monarque ou nation, puise son droit de souveraineté en lui-même, s'il a en lieu sa raison d'être; ou bien, au contraire, s'il a sa racine dans l'ordre divin, s'il relève de Dieu et s'exerce en son nom.

Il est évident que les écoles philosophiques ou politiques qui réduisent toute réalité à l'homme lui-même et à la nature, s'abstiennent forcément de rattacher par un lien quelconque la souveraineté humaine à cet ordre divin, qu'ils nient, ou qu'ils doivent ignorer en vertu de leur méthode scientifique. Pour elles, la souveraineté temporelle doit s'entendre dans le

sens le plus absolu; elle ne relève que d'elle-même; elle est indépendante de toute loi divine. A ce point de vue, la solution est la même, que ce pouvoir soit entre les mains d'un monarque, ou qu'il s'exerce par les délégués de la nation.

Mais cette doctrine, selon nous, n'est ni celle de la Révolution, ni celle du christianisme. Et, dans tous les cas, ce que nous voulons rendre manifeste, c'est qu'elle n'est nullement la conséquence de la séparation du spirituel et du temporel.

CHAPITRE II

LE PRINCIPE CHRÉTIEN : TOUT POUVOIR VIENT DE DIEU.

Le christianisme, est-il besoin de le faire remarquer, est essentiellement contraire à tout système politique ou social qui suppose tout lien rompu entre Dieu et l'humanité. A ses yeux, poser ailleurs qu'en Dieu une autorité humaine quelconque, c'est la poser dans le vide. Aussi, toute sa doctrine, sur ce point, se résume-t-elle en cette maxime : *Tout pouvoir vient de Dieu.*

C'est ici qu'il importe de préciser le sens de ce principe qu'on a si souvent dénaturé, au point d'en faire, tantôt un argument en faveur

des prétentions théocratiques de la cour romaine, tantôt la source d'où découlerait le système de la royauté de droit divin.

L'interprétation des théocrates catholiques et celle des défenseurs de la royauté de droit divin supposent que, par ce principe : *tout pouvoir vient de Dieu*, les docteurs chrétiens ont entendu établir un rapport de filiation entre la souveraineté temporelle et la religion. A ce point de vue, tout pouvoir humain, pour être légitime, doit s'exercer au nom de Dieu; et pour s'exercer au nom de Dieu, il doit recevoir la consécration de la religion. On voit, dans ce système, ce que peuvent devenir la légitimité et l'autorité morale d'un pouvoir qui, non seulement se dispense de toute consécration religieuse, mais dont le rôle est de ne professer aucune religion.

§ 1er. — Ce principe est un principe antithéocratique

Or, pour être dans le vrai, il faut prendre le contre-pied de cette doctrine. C'est une erreur absolue de croire que, d'après la théorie chrétienne, le pouvoir politique découle le moins du monde de la religion. En posant le principe que *tout pouvoir vient de Dieu*, ce que le christianisme a voulu enseigner, c'est un principe *antithéocratique*.

Il faut se souvenir dans quelles circonstances

et sous l'empire de quelles préoccupations, se manifesta la pensée des premiers disciples du Christ et du Maître lui-même sur la nature et l'origine du pouvoir politique. On sait quelles étaient les traditions du peuple juif au sujet de l'œuvre que le Messie devait accomplir ; ce règne de Dieu, annoncé par les prophètes, n'était, aux yeux d'un grand nombre, autre chose que la fondation par le Christ d'un véritable royaume terrestre (1), sous le gouvernement direct de la Providence divine, représentée par un sacerdoce omnipotent. Cette façon, assez généralement accréditée, d'entendre le rôle de Jésus, fut pour beaucoup dans les alarmes que son avénement causa aux représentants du pouvoir établi et de l'ordre politique ; ils voyaient dans le Christ un prétendant à la royauté proprement dite.

C'est pour mettre un terme à cette erreur capitale que Jésus-Christ répond à ceux qui l'interrogent : *Mon royaume n'est pas de ce monde ;* et ensuite : *Rendez à César ce qui est à César.*

C'est dans la même intention de placer le pouvoir politique et tout l'ordre temporel dans une sphère distincte et indépendante de la société spirituelle fondée par le Christ, que saint

(1) Voy. M. F. Huet. *La Révolution religieuse au dix-neuvième siècle*, liv. II, chap. II ; M. A. Peyrat, *Histoire élémentaire et critique de Jésus*, pag. 163, 169, 171, 172 et suiv. ; le dr J. M. Rabbinowick, *le Rôle de Jésus et des apôtres*, p. 12 et 13.

Paul professe sa célèbre maxime : *tout pouvoir vient de Dieu*. Ce qui signifie que tout pouvoir politique, pourvu qu'il se trouve dans les conditions normales que comporte l'organisme des sociétés humaines, est en lui-même légitime et s'exerce au nom de Dieu, sans qu'il tienne ni son institution ni sa consécration des ministres de la religion.

En d'autres termes, la société temporelle a en elle sa raison d'être; elle n'a pas à emprunter ses droits et son pouvoir à une autorité religieuse quelconque; elle les tient directement de celui qui, en destinant les hommes à vivre en société, a investi ces sociétés de tous les droits et de tous les pouvoirs sans lesquels une société ne peut ni fonctionner ni se concevoir. Des lois, un gouvernement, et des sanctions, c'est à dire l'application de la justice, entrant nécessairement dans la constitution et dans le fonctionnement de ces sociétés, lois, gouvernement, sanctions sont par cela même légitimes et obligatoires, sans que l'ordre religieux y fournisse le moindre élément.

Qu'on le remarque, la maxime chrétienne ne proclame pas seulement l'indépendance de l'autorité sociale vis-à-vis de l'ordre religieux; en même temps elle place la racine de cette souveraineté en Dieu. Si, d'un côté, elle avertit les chefs de l'Église que le pouvoir politique est et fonctionne en dehors d'eux, de l'autre, elle rap-

pelle à ce pouvoir que ses droits, il ne les tient pas de lui-même, mais de Dieu en qui réside la source de toute souveraineté : double avertissement, nécessaire à la fois pour tracer aux ministres du culte une limite infranchissable, et pour apprendre aux chrétiens qu'ils doivent obéissance à l'autorité temporelle, aussi bien instituée de Dieu, dans son ordre, que l'autorité religieuse dans le sien. Et, cette institution divine étant indépendante de l'ordre religieux, l'obéissance lui est due, que les représentants de ce pouvoir soient ou non soumis à la religion véritable.

Ainsi éclairés sur les droits propres de l'autorité politique, les chrétiens ne pourront plus se méprendre sur l'étendue de leurs devoirs religieux; ils sauront que ces devoirs sont distincts de leurs devoirs sociaux. Pourvu que le chrétien soit respecté dans sa foi, il reste tout entier à sa patrie; citoyen, il ne doit pas compte à l'Église de ses actes politiques, car l'Église est la première à lui enseigner que l'ordre temporel n'est pas son domaine, et que ce n'est pas d'elle que l'autorité nationale tient son pouvoir. Sachant que ce pouvoir représente une société complète dans ses éléments propres et souveraine dans son ordre, sachant de plus que cette souveraineté nationale a directement sa racine en Dieu, il n'a pas à se demander si ce pouvoir est ou non un pouvoir chrétien; il s'y soumet

parce qu'il est le pouvoir social, parce que, nous le répétons, il tient son droit de commandement de celui qui a établi les conditions normales des sociétés humaines.

On comprend maintenant pourquoi cette maxime, *tout pouvoir vient de Dieu*, nous l'avons appelée une maxime *antithéocratique*. Cette maxime, en réalité, contient toute la doctrine chrétienne sur l'origine et la nature du pouvoir temporel; elle implique à la fois : 1° le principe de la séparation du spirituel et du temporel; 2° l'indépendance du pouvoir politique vis-à-vis de toute autorité religieuse; 3° l'origine divine de ce pouvoir.

Par ce dernier point, la doctrine chrétienne se distingue des systèmes qui, non seulement proclament l'indépendance de ce pouvoir vis-à-vis de la religion, mais qui suppriment tout rapport de ce pouvoir avec Dieu. On nous permettra d'insister sur ce côté capital de la doctrine chrétienne et sur le sens précis du principe : *tout pouvoir vient de Dieu*.

§ 2. — Vrai sens de la doctrine chrétienne sur la racine des pouvoirs humains

Le christianisme dit : Ce n'est pas assez de déclarer que les sociétés humaines possèdent en elles-mêmes tous les éléments qui constituent l'organisme et la vie d'une nation, particulière-

ment cet élément essentiel appelé le pouvoir politique; il faut ajouter que ce pouvoir n'est un vrai pouvoir, c'est à dire ayant le droit de commander, qu'en tant qu'en fonctionnant il agit au nom de celui qui est réellement et seul souverain, dans le sens absolu du mot, parce qu'il est *créateur* et ordonnateur suprême. Celui-là seul qui, en créant un être ou une collection d'êtres, famille ou espèce, lui assigne les lois de sa destinée, a le droit de commander, sous peine de sanction, l'accomplissement de ces lois. En d'autres termes, le droit de juger suppose le droit de commander; le droit de commander suppose une volonté supérieure et maîtresse; et cette volonté maîtresse, en qui résiderait-elle, si ce n'est en l'auteur même de la loi qu'il s'agit d'exécuter? Dieu étant l'auteur premier des lois qui régissent tous les êtres, a seul, en réalité, le droit de commander et de juger. Il est seul souverain; toute autre souveraineté émane de lui.

A ce compte, nul être créé n'a un droit de commandement quelconque sur un autre être. L'homme, en soi, n'a rien à commander à l'homme. Être créé, contingent, n'étant pas l'auteur de sa propre destinée, ne possédant point, par conséquent, un droit absolu sur lui-même, celui, par exemple, de se donner la mort, moralement tenu, au contraire, de respecter en lui les lois de sa propre nature, telle qu'il l'a

reçue du Créateur... comment aurait-il un droit intrinsèque, une *autorité* proprement dite sur son semblable ou sur toute autre créature?

Ce qui est vrai de chaque homme est vrai de toute collection d'hommes. Une société humaine, être collectif, constitué suivant certaines lois naturelles, et incessamment appliqué à les perfectionner, n'a aucun droit intrinsèque de commander l'accomplissement de ces lois et de punir ceux qui les enfreignent. Il ne suffirait pas d'invoquer le droit de la défense résultant de l'instinct de la conservation : l'animal a l'instinct de la conservation et il se défend; et l'idée de souveraineté reste étrangère à cet ordre d'opérations. L'homme individu a le même instinct de la conservation et le même intérêt à se défendre; et, bien qu'ayant de plus que l'animal la raison et le sens moral, cet intérêt de la conservation ne lui donne aucune autorité souveraine sur un autre homme. De même le corps social ne peut pas puiser un droit souverain dans le besoin et l'intérêt de la conservation.

Si donc les sociétés humaines possèdent à un degré quelconque la puissance souveraine, elles la tiennent, comme tous les éléments essentiels de leur organisme, du souverain suprême et absolu. C'est au nom de cette suprême autorité que le pouvoir social commande et sanctionne ses commandements; l'homme ne commande et

ne juge qu'au nom de Dieu. En d'autres termes, *tout pouvoir social vient de Dieu.*

Tel est le principe chrétien sur la racine des pouvoirs humains, et, plus généralement, sur la souveraineté des êtres contingents. Ce principe est absolu, nécessaire, invariable, indépendant des formes de gouvernement et des constitutions sociales. Ces formes et ces constitutions peuvent varier, les républiques succéder aux monarchies, l'exercice de la souveraineté politique peut passer du monarque aux délégués de la nation, toujours cette souveraineté humaine a sa source dans la souveraineté divine, et s'exerce en son nom.

Voilà pourquoi le christianisme, s'élevant à l'ordre des vérités absolues et immuables, a dû affirmer ce principe fondamental, tout en s'abstenant d'intervenir dans les questions relatives et contingentes sur le gouvernement des sociétés temporelles. Aussi les chrétiens, divisés sur ce dernier ordre de questions, sont-ils unanimes quant à la racine divine des pouvoirs humains.

Ce qui précède sur le rôle de l'élément religieux dans les sociétés libres et sur la vraie source du pouvoir politique, rend facile la question de savoir si le droit moderne, tel que l'a fait la Révolution, confirme ou contredit sur ce point la doctrine du christianisme.

On a cru voir une contradiction, entre le droit moderne et le droit chrétien, dans ce fait

qu'à côté du principe de la souveraineté nationale a été placé celui de la séparation du spirituel et du temporel. Cette coincidence est, dit-on, la preuve que la Révolution entendait bien ce principe de la souveraineté du peuple dans le sens de la révolte de l'homme contre Dieu, de la substitution de la souveraineté humaine, à la souveraineté divine. — C'est le contraire qui est la vérité.

CHAPITRE III

QUELLE EST L'ÉTENDUE DE LA SOUVERAINETÉ TEMPORELLE?—L'ESPRIT DE LA RÉVOLUTION.

Si, en proclamant le peuple *souverain*, on l'eût déclaré *omnipotent;* si l'on eût étendu le pouvoir du nouveau souverain aux choses de la conscience, lui attribuant la mission de régler l'ordre religieux en même temps que l'ordre politique, on aurait eu raison de voir dans cette usurpation la volonté de détrôner l'autorité divine au profit de l'autorité humaine, devenue l'unique pouvoir sur la terre.

Mais, nous l'avons vu, à part quelques aberrations accidentelles, la Révolution n'est point tombée dans une pareille confusion. Son esprit, quant aux objets qu'embrasse la souveraineté temporelle, est l'esprit même du christianisme,

cet esprit de liberté qui arrête l'action du pouvoir social devant l'élément religieux qui est en l'homme. Si quelques tâtonnements, au début, ont pu laisser quelques doutes sur le sens libéral de la Révolution, l'instinct universel le rendait manifeste. Même les tentatives de réaction étaient obligées de lui faire une large part dans leurs chartes : à côté du principe de la religion de l'État restauré, brillait le principe, désormais inaliénable, de la liberté religieuse ; et bientôt la liberté religieuse triomphante a reparu seule dans les constitutions modernes, et marqué définitivement le caractère de la Révolution.

Ainsi, cette grande Révolution n'a pas seulement consisté en un déplacement de la souveraineté, transportée du prince au peuple ; elle a consisté aussi, et essentiellement, dans la limitation du domaine attribué à cette souveraineté temporelle (1). Le peuple est souverain, mais il ne l'est que dans l'ordre temporel ; éclatant hommage rendu à la dignité de l'âme humaine, et par là à Dieu, seul maître et souverain des âmes. La séparation du spirituel et du temporel était le complément indispensable qui devait imprimer à la révolution sociale le caractère même de la révolution chrétienne.

(1) Voy. sur ce point : Discours dans la discussion du projet de loi sur l'instruction publique, séance de l'Assemblée législative du 5 février 1850 ; et l'*Italie*, t. II, 292 et suiv.

Donc, aussi bien au point de vue de l'*étendue* de la souveraineté du pouvoir temporel, qu'au point de vue de l'*origine* de ce pouvoir, il est faux de dire que la substitution de la volonté populaire à la volonté du monarque a été, dans le droit moderne, la substitution de la souveraineté de l'homme à la souveraineté de Dieu. En d'autres termes, la Révolution, qui transporte la souveraineté du prince à la nation, laisse intacte ce double principe : 1° que tout pouvoir vient de Dieu; 2° que la souveraineté temporelle ne s'étend pas à l'ordre religieux. Ce qui n'est autre chose que la théorie chrétienne sur l'origine et sur l'étendue des pouvoirs humains.

Toute la démocratie moderne se résume en ces deux principes. Nous sommes donc autorisés à appeler la démocratie moderne : *démocratie chrétienne*.

CHAPITRE IV

LA DÉMOCRATIE CHRÉTIENNE

Cette démocratie, nous le savons, n'est pas celle des écoles autoritaires. Il importe de l'en distinguer avec soin. D'après ces écoles, la démocratie est complétement définie quand on a dit : c'est le gouvernement populaire, ou le gouvernement par les majorités; elles croient don-

ner satisfaction à tous les droits de l'homme, en appelant tous les citoyens à la participation de la puissance politique. L'égalité devant la loi, le droit pour chacun de faire partie active du souverain, l'omnipotence de la majorité, l'obligation pour les minorités de se soumettre, voilà, à ce point de vue, l'idéal de la démocratie.

Cette définition ne pose aucune limite au pouvoir des majorités; elle ne tient aucun compte de la question de savoir s'il n'y a pas dans l'homme un élément que leur souveraineté ne peut atteindre.

Nous avons montré plus haut que l'antiquité païenne, comme les modernes écoles autoritaires, ne conçut l'idée de la démocratie qu'avec l'omnipotence des majorités. Les théoriciens les plus audacieux, pas plus que les hommes d'État, n'imaginèrent jamais qu'on pût détâcher l'élément religieux de la société temporelle, et en faire l'apanage exclusif de l'individu. Si le paganisme avait pu réaliser l'idéal démocratique de ses philosophes, le mouvement émancipateur aurait eu tout au plus pour résultat une certaine égalité civile et politique. Quant aux droits de la conscience, l'antiquité ne comprit jamais qu'on pût leur donner satisfaction autrement que par des cultes nationaux.

Le christianisme n'est pas seulement venu accomplir le vœu des démocrates païens en arrachant l'homme à *sa dégradatioon temporelle*. Il

avait un but plus élevé, plus grand encore, celui de restituer à l'âme humaine son indépendance et sa dignité en l'arrachant à la domination des pouvoirs de la terre.

En d'autres termes, le paganisme condamnait l'homme à une double servitude, servitude du corps, *servitude de l'âme*. Il fut impuissant à détruire soit la première, soit la seconde; et s'il entrevit, par les aspirations de quelques amis de l'humanité, la possibilité d'un régime où la servitude du corps ferait place à l'égalité politique, il ne se douta pas que l'âme eût besoin de liberté.

Une force surhumaine pouvait seule arracher les peuples à cette double servitude.

§ 1er. — Double mouvement de la révolution chrétienne

Qu'on suive attentivement l'histoire de l'humanité, depuis que la révolution chrétienne s'est accomplie, on y trouvera toujours les traces de deux mouvements parallèles : le premier mouvement conduit les peuples, à travers les progrès de la civilisation, au triomphe de la souveraineté nationale, dont le droit n'a jamais cessé de leur appartenir, mais dont, en fait, ils n'avaient point l'exercice. Le second émancipe peu à peu l'âme humaine, lui prépare la possibilité d'accomplir librement sa destinée religieuse.

Au premier mouvement se rapportent : la

destruction de la servitude proprement dite, l'émancipation de la femme, de toute créature faible sacrifiée au fort, la destruction des castes, des priviléges, des divisions arbitraires entre les hommes; et comme résultat : l'égalité civile, le concours de tous les citoyens au gouvernement de leurs pays par des représentants qu'ils choisissent.

Au second mouvement se rapportent : la tolérance progressive de l'État à l'égard des cultes divers et des diverses doctrines philosophiques, la retraite successive des pouvoirs humains dans le domaine temporel, qui leur appartient en propre et exclusivement; et comme résultat définitif : la séparation du spirituel et du temporel, la liberté religieuse, l'égalité des cultes et des doctrines philosophiques devant l'État, le droit de parler et d'écrire librement, etc.

Ces deux mouvements se sont toujours suivis, accompagnés, correspondu; ils se servaient, se complétaient l'un l'autre; ils s'accomplissaient l'un par l'autre; ils avaient leur principe, leur point de départ dans le même fait mémorable; du jour ou l'homme-Dieu était venu délivrer le monde de sa double servitude, une double impulsion était donnée aux forces sociales : d'une main, le grand libérateur relevait le front courbé des générations au sein des sociétés temporelles, et disait aux hommes : Soyez frères dans le temps; de l'autre, il renouait la chaîne

brisée entre le ciel et la terre, il restituait à Dieu la pensée et le cœur de sa créature, il disait aux hommes : Soyez frères dans l'éternité.

Oui, tel est le couronnement de cette double émancipation, la fraternité des hommes dans la société temporelle, où ils viennent combiner leurs intérêts, leurs droits, leur destinée d'un jour; la fraternité dans la société spirituelle où les hommes, rapprochés par l'élément impérissable de leur nature, unissent en Dieu leurs supérieures aspirations.

§ 2. — Identité de l'esprit chrétien et de l'esprit de la Révolution de 89.

Aussi ne faut-il pas s'étonner si les principes que ces deux mouvements parallèles avaient pour but de faire triompher, ont été proclamés à la même époque, accueillis avec le même enthousiasme, s'ils sont aujourd'hui défendus avec la même ardeur. Il ne faut pas s'étonner si un instinct profond avertit les véritables amis de la liberté que porter atteinte aux uns, c'est compromettre les autres; ils ont eu la même origine; ils devaient subir les mêmes épreuves et règner le même jour. Le peuple qui est assez avancé en civilisation, assez mûr pour se gouverner démocratiquement, est par cela même assez mûr pour jouir de la liberté religieuse.

Tous ceux, chrétiens ou rationalistes, qui, dans leur démocratie, veulent absorber l'élément religieux dans l'œuvre des majorités, qui

concentrent et mettent en jeu tous les droits, tous les intérêts de l'homme, dans une seule société, la société temporelle, ne comprennent donc qu'un des côtés de la révolution messianique. Ils méconnaissent le côté le plus noble, le plus élevé de cette grande idée émancipatrice.

Il n'est plus possible de se faire illusion : veut-on fonder le régime démocratique en attribuant aux majorités un droit quelconque sur l'élément religieux, en conservant à l'État, organe de l'opinion, la direction morale de la nation? c'est nous faire reculer de dix-huit siècles, c'est fonder la *démocratie païenne*.

Voulons-nous, au contraire, embrasser dans notre libéralisme tous les progrès que la révolution chrétienne a réalisés, sommes-nous jaloux de donner loyalement satisfaction à tous les besoins de l'âme comme à tous les intérêts temporels; en un mot, voulons-nous constituer d'une manière intégrale la *démocratie moderne*, ou, ce qui est synonyme, la *démocratie chrétienne?* posons, à côté du principe des majorités souveraines, le principe sacré de leur incompétence absolue en matière religieuse; et puis, tirant courageusement les conséquences inévitables de ce principe, proclamons, comme la plus précieuse conquête que les peuples modernes doivent au christianisme, qu'à la place de la direction doctrinale appartenant autrefois à l'État, la liberté est désormais reine de l'opinion.

Ainsi, nous aurons fondé, au lieu de *la démocratie avec le despotisme, la démocratie avec la liberté.*

Grâce à Dieu, le choix ne saurait dépendre de l'inintelligence ou du mauvais vouloir de quelques catholiques arriérés et de quelques libéraux rétrogrades. Il n'est pas permis de recueillir, selon son gré et ses caprices, une partie des fruits de l'émancipation chrétienne, et de sacrifier arbitrairement ceux qui gêneraient certaines combinaisons politiques ou religieuses. La marche de la civilisation est indivisible, tous les progrès se tiennent, tous les principes sociaux nés du christianisme, et mis en lumière par nos dernières révolutions, sont les anneaux d'une même chaîne qu'on ne parviendra pas à morceler. Ne considérerait-on pas comme insensé quiconque aujourd'hui voudrait porter atteinte au principe de l'égalité civile? Eh bien, c'est une folie égale de comprimer l'essor de la liberté religieuse. La même puissance de l'opinion qui paralyserait les vains efforts des uns saura briser les imprudentes résistances des autres.

Nous possédons, croyons-nous, maintenant une notion exacte et complète du régime que nous avons appelé la *démocratie moderne* ou la *démocratie chrétienne.* Il peut se réduire aux points suivants : 1° souveraineté nationale ou gouvernement des majorités; 2° incompétence

de ces majorités humaines à l'égard des questions religieuses; 3° l'État, par suite de cette incompétence, ayant abdiqué, au profit de la *liberté*, l'initiative de la direction doctrinale de la nation; 4° l'État, réduit ainsi à un rôle passif, se contentant de traduire en loi et de sanctionner les *résultats temporels* du libre jeu de l'opinion.

Dans le régime démocratique, ainsi défini, se trouvent conciliés, mis en action, sans se nuire mutuellement, tous les grands principes indispensables au gouvernement des peuples libres : 1° Le principe que l'*unité sociale doit reposer sur la religion* est conservé, puisque la religion ne cessera pas de former les mœurs et de préparer ainsi des institutions temporelles conformes à son esprit et à sa morale. 2° La *liberté* sera respectée, puisque cette alliance, entre les principes religieux et les actes de la vie temporelle, s'accomplira, non plus violemment, *à priori*, par l'union préalable du pouvoir civil et de l'autorité spirituelle, mais librement dans les mœurs, en ce sens que chaque fait temporel recevra l'empreinte de la doctrine généralement professée. Le rôle du législateur, comme nous l'avons vu plus haut, se réduira à prendre les faits sociaux tels qu'ils se trouvent dans la majorité, à les formuler, à les sanctionner par des lois communes. 3° L'*autorité de l'État* conserve toute sa force, puisque ses lois sont obligatoires et ses

sanctions applicables, jusqu'à ce que, les mœurs s'étant *librement* modifiées, les faits sociaux ayant pris une physionomie nouvelle, les lois aient subi des transformations correspondantes.

En définitive, le mécanisme de ce régime est beaucoup moins compliqué qu'il ne le paraît tout d'abord. On conçoit aisément, d'une part, les relations temporelles entre les citoyens recevant l'influence inévitable des principes religieux qui, par une lutte pacifique et libre, ont triomphé dans l'opinion; d'autre part, l'État n'intervenant jamais dans cette lutte, et se bornant à en exprimer les résultats. Dans ce régime, la Révolution et le christianisme se donnent la main, montrant qu'un même esprit les anime, ou, pour parler plus clairement, que la Révolution n'est autre chose que la réalisation des principes chrétiens dans l'ordre des relations temporelles.

LIVRE ONZIÈME

OBJECTIONS SE RAPPORTANT AUX DROITS DE LA VÉRITÉ. — QUESTION MAL POSÉE

—

Aux yeux de la plupart de nos adversaires, soit théologiens, soit hommes politiques, ce n'est pas assez d'avoir démontré que notre système, tout en affranchissant réellement la conscience individuelle, ne touche à aucun des éléments essentiels à la constitution et au fonctionnement de la société spirituelle, ni à aucun des éléments essentiels à la constitution des sociétés temporelles. Il leur reste à nous adresser une dernière objection qu'ils considèrent comme capitale.

Ce qui les frappe particulièrement dans notre système, ce sont ses conséquences nécessaires par rapport à ce qu'ils ont coutume d'appeler les droits de la vérité. En effet, d'une part l'Église, société spirituelle purement enseignante, ne possède en elle-même aucun moyen coercitif, aucune force matérielle pour protéger ses décisions contre les attaques de l'erreur; elle ne

peut trouver ces moyens qu'en les empruntant aux pouvoirs humains. Mais, d'autre part, l'État n'ayant rien à professer en religion, et l'Église étant, pour lui, comme n'existant pas en tant que société spirituelle, à aucun titre il ne peut lui prêter son concours.

Ainsi la vérité ne peut recevoir une protection matérielle, ni de l'Église, parce que ce moyen est en dehors de sa nature, ni de l'État, parce que la force dont il dispose a une destination radicalement étrangère à l'ordre intellectuel. Notre système laisse donc la vérité absolument sans protection. Or, disent nos adversaires, quels que soient les systèmes politiques et les théories sur la liberté, la vérité n'a-t-elle pas en soi un droit contre l'erreur?

Ici encore, comme dans toutes les parties de ce sujet si complexe, il y a des confusions et des malentendus qu'il faut dissiper.

Dans tous les traités des théologiens, reviennent à chaque instant ces mots : *les droits de la vérité;* et ces mots manquent rarement de produire une certaine impression sur les esprits. « Oserez-vous, dit-on, opposer aux droits de la vérité *les droits de l'erreur?* Cette proposition : *droits de l'erreur*, n'est-elle pas une monstruosité? L'erreur, c'est à dire le *néant*, peut-elle avoir un droit? »

Ainsi présentée, l'objection est spécieuse, et elle fait illusion au plus grand nombre. Elle ne

repose pas moins sur une très fausse manière de poser la question.

Nous pourrions nous contenter de répondre qu'on a beau parler des droits de la vérité contre l'erreur; que la situation résultant de la nature respective et de la destination des deux sociétés, selon les principes mêmes du christianisme, est une situation logique, irrévocable, et par conséquent légitime; et que nous n'avons pas à nous occuper d'une difficulté métaphysique.

Mais non; si notre système est vrai et juste, il ne peut être en contradiction avec un principe vrai d'un ordre quelconque. Nous supposons plus d'harmonie dans l'ensemble et la proportion des choses divines et humaines, et nous ne voulons pas que notre système puisse encourir le reproche que nous avons adressé à nos adversaires, lesquels maintiennent comme légitime et nécessaire un ordre de choses absolument en contradiction avec l'esprit chrétien.

CHAPITRE PREMIER

LE DROIT INVIOLABLE DE L'ÊTRE PENSANT

Nous bornerons-nous à rappeler cette distinction si connue entre la tolérance religieuse et la tolérance politique? Au fond, cette distinction, parfaitement juste, renferme bien la solu-

tion de la difficulté qui nous occupe; mais, ce qui prouve qu'elle n'a pas suffi pour conduire tous les esprits à une conclusion nette et radicale, c'est qu'elle est adoptée aussi bien par les théologiens les plus attachés au principe de la religion de l'État, que par les partisans absolus du principe de la séparation du spirituel et du temporel, tels que M. J. Simon et M. Laboulaye. Il faut tâcher d'écarter toute équivoque.

§ 1er. — Intolérance dogmatique. — Toute doctrine est intolérante.

Toute doctrine qui s'affirme déclare par cela même erroné ce qui la contredit. En ce sens, et radicalement, toute doctrine, niant la vérité de ce qui lui est contraire, est *intolérante*. De même, une intelligence quelconque, qui croit à la vérité d'une doctrine, croit par cela même à la fausseté de toute doctrine contraire. En ce sens également il est vrai de dire que tout esprit est intolérant.

Cette intolérance est absolument indépendante du motif qui a déterminé l'adhésion de l'esprit à une doctrine. Que le motif de l'adhésion soit dans la perception directe ou scientifique de la vérité affirmée; qu'il soit dans la confiance absolue en celui qui propose cette vérité à ma croyance, cet état psychologique de l'esprit, consistant à déclarer faux le contraire de ce qu'il croit vrai, est exactement le même dans les

deux cas. Le libre penseur, par rapport à la doctrine qu'il a adoptée comme vraie, est dans la même position que le chrétien par rapport à l'objet de sa croyance. L'un et l'autre déclarent erroné le contraire de ce qu'ils croient vrai. Ils sont tous deux également intolérants.

On nous permettra donc de substituer à la formule ordinaire, *intolérance religieuse,* vraie du reste, la formule plus compréhensive : *intolérance dogmatique.*

Sous le bénéfice de cette observation, nous admettons la définition donnée par M. J. Simon de l'*intolérance religieuse.* « Par l'intolérance religieuse, dit-il, j'entends seulement l'intolérance qui consiste à ne pas admettre de dogmes nouveaux ni de modifications aux dogmes anciens, qui s'applique aux seuls fidèles, et n'attente en aucun cas à la liberté des incrédules; et qui, pour les fidèles mêmes, ne prononce aucune peine temporelle, et se borne, pour toute pénalité, quand les voies de la persuasion sont épuisées, à l'excommunication purement spirituelle... On ne peut reprocher à une Église de croire à la vérité de ses propres dogmes, et d'exclure les dissidents de son sein. Elle ne fait, en les renvoyant, que constater la situation de leur esprit, car on ne saurait appartenir à une Église dont on rejette les croyances (1). »

(1) *La Liberté de conscience,* page 107.

M. Laboulaye, adoptant cette définition, fait judicieusement remarquer que l'intolérance religieuse, « toute spirituelle, n'est, sous un autre nom, que la juridiction de l'Église sur les fidèles (1). »

La définition des théologiens est la même : « L'intolérance religieuse consiste à rejeter, comme improuvée de Dieu, toute religion qui n'est pas la véritable, en laissant toutefois le jugement des consciences à celui qui seul en est le scrutateur (2). »

§ 2. — Intolérance civile ou politique

Par contre, on appelle *intolérance civile ou politique* l'intervention de la force temporelle au service d'une doctrine ou d'une religion. Cette intolérance « toute temporelle, est l'envahissement des consciences ; elle transforme le prêtre en magistrat et l'apôtre en persécuteur (3). » » Si l'État attache à l'excommunication des peines temporelles, ou s'il contraint les incrédules et même les croyants à l'orthodoxie et à la pratique des devoirs religieux, cette intervention de la force dans les affaires de la con-

(1) *La Liberté religieuse*, pag. 5.

(2) *Cours complet de Théol.*, édité par l'abbé Migne, t. VI, pag. 1269.

(3) Laboulaye. *La Liberté religieuse.*

science n'appartient plus à l'intolérance religieuse. C'est un fait nouveau qui se produit (1). »

Ici encore, peu importe le motif de cette intervention de la force dans les affaires de la conscience. Les uns demandent cet appui de la puissance temporelle au nom de l'intérêt de la société spirituelle ; les autres au nom du droit de la vérité ; les autres au nom de l'intérêt social : « L'intolérance *civile* consiste à proscrire la profession de toute doctrine et de tout culte opposé au bien de la société (2). » Dans tous les cas, l'intolérance *politique* ou *civile* est un fait de même nature : la force mise au service de la vérité ou de ce qu'on croit la vérité.

Nous n'avons pas à nous occuper ici de l'intolérance *dogmatique*, laquelle nous est commune avec quiconque affirme une doctrine, religion ou philosophie. On ne saurait assez le répéter, que je déclare, moi chrétien, tel philosophe hors de la vérité, hors du groupe auquel j'appartiens et seul, à mes yeux, en possession de la vraie doctrine sur Dieu et les choses divines, en un mot, que je l'excommunie; que ce philosophe en fasse autant envers moi... notre situation respective est la même, si nous nous en tenons l'un et l'autre à nos affirmations. Cette intolérance *dogmatique* nous permettra

(1) J. Simon. *La Liberté de conscience*, pag. 107.
(2) *Cours complet de Théologie*, t. VI, pag. 1269.

même de vivre très amicalement ensemble, si nous sommes de caractère aussi pacifique l'un que l'autre, et si nous possédons au même degré le sentiment de la fraternité humaine.

§ 3. — Vraie question de la liberté. — Il s'agit, non du droit de la liberté ou de l'erreur ; mais du droit de la personne humaine.

La situation change tout à fait entre nous, quand l'un des deux prétend employer contre l'autre un moyen de contrainte.

Aussi est-ce là que commence la vraie question de la liberté, parce que nous nous trouvons en face, non de la vérité ou de l'erreur, mais de la personne humaine, en face de l'être raisonnable et libre. Dire que la vérité seule a des droits, et que l'erreur n'en a aucun, c'est ne rien dire qui ait une portée philosophique quelconque ; à moins qu'on ne veuille exprimer cette vérité banale que le vrai seul est une réalité, et que l'erreur est ce qui n'est pas. Quand on parle de liberté individuelle ou de tolérance politique, il ne s'agit ni de la vérité ni de l'erreur, il s'agit de l'esprit humain, de sa nature et des droits qui en résultent.

Une affirmation se produit devant lui. Être *intelligent* et *libre*, il y adhère ou la nie. Quoi de plus ?

Si nous nous en tenons à la vérité impersonnelle, vous ne sortirez pas de cette situation : une

chose affirmée, une intelligence se refusant à l'accepter. Nous défions que l'on ajoute un élément de plus à ces deux termes, la vérité impersonnelle ne pouvant faire autre chose que se montrer et s'affirmer.

Mais cette vérité est affirmée par une personne, par un être intelligent, fini ou infini. Voilà un élément nouveau qui intervient. La situation est-elle changée? L'être qui affirme une vérité a-t-il sur l'être auquel il la propose un droit que n'a pas la vérité impersonnelle? Nous disons, non. D'une intelligence à une intelligence, il n'y a d'autre rapport que le verbe. L'intelligence suprême elle-même ne communique pas autrement avec les intelligences finies. Dieu, la vérité vivante, parle à l'entendement des êtres intelligents, et c'est tout. Sa parole a produit ou non son effet sur l'intelligence à laquelle elle s'adresse, c'est à dire qu'elle y a fait ou non la lumière, et qu'elle a déterminé ou non son adhésion.

Nous avons montré plus haut (1) que la question de liberté est absolument étrangère à cet ordre d'opérations. Rien n'est plus dépourvu de sens que ces mots appliqués aux opérations de l'entendement : *Je suis libre de croire ou de ne pas croire à un axiome.* Vis-à-vis de la vérité, soit impersonnelle, soit personnelle, vis-à-vis de ce-

(1) 2e partie, liv. III, chap. II, § 2.

lui qui l'affirme, intelligence suprême ou intelligence finie, je vois ou je ne vois pas, je suis convaincu ou je ne le suis pas. Il n'y a pas autre chose dans cette opération de l'esprit. En termes plus simples, je vois ce que je vois; et ce que je vois, c'est à dire l'idée qui est en moi, s'exprime naturellement par la parole. Mon esprit peut être borné, mon sens intellectuel faux; l'œil de l'esprit peut être oblitéré comme l'œil du corps; mais il voit à sa manière, et ce qu'il voit il l'exprime. Voir selon sa nature et exprimer ce qu'il voit, c'est l'état normal de l'être intelligent.

§ 4. — Indépendance respective de tous les êtres pensants

A ce titre tous les êtres intelligents de la création sont dans une position bien simple, et respectivement identique, les uns vis-à-vis des autres. Ils se parlent les uns aux autres, et rien de plus. Chacun d'eux reste en face de tous dans son impassible et inviolable attitude d'accepter ou non la chose affirmée par les uns ou les autres. Cette attitude est, nous le répétons, l'état rationnel et essentiel de l'être intelligent; il constitue son droit propre. Et, sous ce rapport, il y a égalité de droits entre les esprits. Chacun est absolument indépendant vis-à-vis des autres, et même vis-à-vis de l'esprit souverainement intelligent.

Il est évident que s'il plaît à Dieu d'éclairer

complétement une intelligence sur la vérité qu'il lui propose, il le peut; et, dans ce cas, cette intelligence verra cette vérité comme elle voit un axiome et y adhérera.

Mais il s'agit ici, non de la qualité de celui qui affirme une vérité, et du degré de lumière dont il entoure cette vérité, mais de l'état de l'esprit auquel cette vérité est proposée. Ce que nous voulons faire comprendre, c'est que de même que chacun voit par ses yeux et non par les yeux d'autrui, l'esprit ne peut voir qu'à sa manière et non à la manière de celui qui lui parle; qu'il faut donc, sous ce rapport, écarter comme oiseuses ces propositions : *droit de la vérité, non droit de l'erreur,* pour ne retenir que le fait irréductible d'un esprit voyant ce qu'il voit et l'exprimant; ce qui n'est autre chose que l'indépendance de la pensée et le droit qui en résulte d'exprimer sa pensée.

La seule condition, bien entendu, de cette indépendance de l'esprit, c'est la sincérité. On ne peut se mentir à soi-même, pas plus qu'on ne peut mentir à celui qui lit dans les âmes. Supposer quelqu'un qui veuille se persuader que deux et deux ne font pas quatre, c'est supposer l'impossible.

§ 5. — La part du libre arbitre dans les opérations de l'entendement. — Mais Dieu seul juge de cet acte intime.

Mais les vérités ne sont pas toujours aussi évidentes, et mille considérations personnelles et égoïstes peuvent nous porter à écarter la lumière, afin de ne pas voir ce que nous avons intérêt à ignorer. Ici c'est un tout autre ordre d'opérations; c'est l'élément actif, le libre arbitre qui est en jeu; c'est la volonté, l'acte libre de l'homme qui vicie l'opération de l'entendement. L'être intelligent est alors responsable vis-à-vis du souverain des âmes, dans la mesure de l'effort volontaire qu'il a fait pour empêcher la vérité de venir jusqu'à lui. Or, Dieu, qui s'est réservé le secret des âmes, s'est réservé par cela même le droit de juger les opérations de la volonté. A lui seul il appartient de savoir si, dans l'acte de la connaissance, cette opération propre de l'entendement, se trouve mêlé, et dans quelle proportion, quelque élément, du fait de la volonté, qui a influé sur la connaissance en obscurcissant l'entendement, et qui crée la responsabilité dans l'âme par l'intention qui a déterminé la volonté.

Même les théologiens qui, par des distinctions subtiles sur la foi *interne* et la foi *externe*, prétendent légitimer l'inquisition, sont obligés de reconnaître cette doctrine : « Ni l'Église, ni

l'inquisition n'ont le droit d'ôter à l'homme le libre arbitre, et quand elles le voudraient, elles ne pourraient pas l'obtenir, parce que *les actes intérieurs de notre volonté ne sont connus que de Dieu;* les épées et les roues ne sont pas capables d'ôter à l'homme son libre arbitre (1). »

C'est pourquoi Dieu, en se réservant le secret des âmes, s'est réservé le droit de juger la part intentionnelle du libre arbitre dans les opérations de l'entendement. Ce droit il ne l'a délégué à nulle créature; aussi, chacune, vis-à-vis des autres, se trouve-t-elle dans sa pleine indépendance. N'ayant pas à leur rendre compte des motifs déterminants de ses croyances, et la sincérité étant présumée, elle se borne à dire : Je crois ceci, je vois cela. Devant cette affirmation s'arrête tout regard humain, et par suite tout droit de refouler cette parole.

Ce pouvoir qui appartient à chaque homme de rester impénétrable à l'œil de l'homme dans son sens intime, et qui, laissant présumer la sincérité, commande le respect, ce pouvoir joint à l'indépendance native de l'être intelligent, constitue le droit inviolable de l'homme vis-à-vis de l'homme, dans sa pensée et dans la manifestation de sa pensée.

Tels sont les vrais termes de la question. Il s'agit, non des droits de la vérité ou de l'erreur,

(1) *Cours complet de Théologie*, t. VI, pag. 1318.

mais de l'indépendance respective des esprits, et du droit qui en résulte pour chacun d'affirmer sa croyance vis-à-vis des autres, droit qui commande à quiconque n'est pas Dieu, de s'arrêter devant ce sanctuaire inviolable de l'esprit qui croit et qui affirme ce qu'il croit.

CHAPITRE II

LE DROIT INVIOLABLE DE L'ÊTRE PENSANT RESTE INTACT DEVANT L'AUTORITÉ DE L'ÉGLISE.

---

§ 1er. — Dieu n'a délégué à personne le droit de juger l'acte intime de l'être pensant.

Nous avons dit qu'en cela, Dieu s'est réservé le secret des âmes. Nous ajoutons qu'il n'a délégué cette puissance de lire dans les âmes à nulle autorité sur la terre. La délégation divine, que l'Église s'attribue, n'a pour objet que la conservation d'un ensemble de vérités qui forment son symbole. Mais elle ne l'investit d'aucun pouvoir de lire dans les âmes, et par suite d'aucun droit de juger leurs intentions. Gardienne des vérités qui lui sont confiées, elle les propose à tous les hommes, mais elle est, vis-à-vis de l'intelligence de chacun d'eux, dans la même position que tout homme vis-à-vis d'un autre homme. Elle affirme, elle propose; et rien

de plus; elle s'arrête devant le droit inviolable de l'esprit humain.

§ 2. — Il est injuste de faire à l'Église une position à part, en fait de tolérance, vis à vis de l'esprit humain.

C'est donc une injustice de prétendre faire à l'Église une position à part, en fait de tolérance, vis-à-vis de l'esprit humain. Nous avons à cœur de dissiper tous les doutes qu'on a laissé subsister sur ce sujet. Même les philosophes les plus impartiaux, tels que M. Jules Simon, n'ont pu se dégager entièrement du préjugé commun; tout en déclarant que l'*intolérance religieuse*, dont l'Église ne peut se dessaisir, n'implique pas le moins du monde la nécessité de l'*intolérance politique*, et qu'ils se tiendraient pour satisfaits, comme hommes politiques, si l'Église renonçait entièrement et définitivement à l'appui du bras séculier, ces philosophes n'emploient pas moins des formules qui peuvent faire illusion sur le véritable esprit de l'Église, en maintenant la confusion sur ce sujet.

« Il n'est pas conforme à l'*esprit de l'Église*, dit M. Jules Simon, de réclamer la liberté d'enseignement, la liberté de la presse, la liberté de conscience, toutes les libertés de même origine et de même nature. Réclamer d'une façon absolue la liberté d'enseignement, c'est la réclamer pour toutes les écoles et pour toutes les

doctrines; et réclamer la liberté des cultes, c'est la réclamer pour tous les cultes. Le clergé catholique, demandant l'établissement d'une liberté à laquelle les juifs et les protestants auraient eu autant de droit que lui, ne paraissait pas dans son rôle (1). »

La confusion vient, ici, comme toujours, d'une question mal posée.

Si l'on veut dire que l'Église, en tant qu'Église, société conservant et affirmant une doctrine comme la seule vraie, n'a pas à revendiquer la liberté d'enseigner l'erreur, c'est tout simple; et l'on peut en dire autant de toute école philosophique. Quiconque, nous ne saurions assez le répéter, est convaincu de la vérité d'une doctrine, qu'il le soit par suite de l'usage exclusif de sa raison individuelle ou par suite de sa confiance en celui ou en ceux qui la lui ont enseignée, se trouve dans la même position que l'Église sur le point en question. Cette attitude *exclusive* de celui qui affirme une doctrine, en face de l'affirmation contraire, est une conséquence naturelle de l'intolérance *dogmatique*, commune à toute école philosophique comme à toute religion.

C'est pourquoi, si vous faites du même personnage le représentant d'une doctrine religieuse et le chef d'un État, vous confondez par

(1) *La Liberté de conscience*, pag. 67 et 68.

cela même dans une seule main l'intolérance *dogmatique* et l'intolérance *politique*. Il est logique que celui qui, intellectuellement, exclut le contraire de ce qu'il croit la vérité, en empêche la manifestation, lorsque, dans son double rôle indivisible, se trouve le pouvoir de sanctionner matériellement ses opinions et ses volontés.

Telle est la situation du pape, souverain temporel à Rome, en même temps que chef de l'Église. Aussi est-il condamné à la double intolérance, *religieuse* et *politique;* et c'est une chimère d'attendre de lui des concessions vraiment libérales. Nous n'avons cessé, dès 1848, à la tribune et dans nos écrits, d'avertir que, demander au pape-roi des réformes *libérales*, c'était lui demander une impossibilité. *Expression vivante* d'une doctrine, il ne peut dire à une doctrine contraire : « Manifeste-toi et propose-toi librement; non seulement je ne te proscrits pas, mais je te protégerai par les armes matérielles que les circonstances ont mises dans mes mains ». Seul, un pouvoir incompétent en matière religieuse, peut tenir un pareil langage.

Mais, dans la question qui nous occupe, la vraie question de la liberté, il ne s'agit ni de l'Église, ni d'une école, ni du représentant quelconque d'une doctrine philosophique ou religieuse, revendiquant, *à ce titre*, le droit d'enseigner l'erreur; ce qui, présenté ainsi, est une

contradiction dans les termes et une absurdité ; il s'agit d'hommes en présence les uns des autres, n'ayant aucun droit les uns sur les autres, ayant respectivement le même droit de croire ce qu'ils veulent et de l'enseigner. L'Église catholique, ni telle autre Église, ni telle autre école philosophique, par cela seul qu'elles sont des sociétés spirituelles, n'ont rien à voir dans la vie des sociétés temporelles, où se posent, entre les membres qui en font partie, *les questions de liberté,* ni rien, par conséquent, à ordonner ou à défendre dans ces sociétés.

Cette vérité, que l'Église catholique ne peut ordonner que l'erreur soit enseignée, est donc étrangère à notre sujet. Est-ce que Jésus-Christ n'affirmait pas que lui seul était la voie, la vérité et la vie? Cela l'empêchait-il de s'abstenir de toute intervention dans les choses temporelles? Et y a-t-il, dans l'Évangile, un mot d'où il résulte que Jésus-Christ enjoignît aux pouvoirs temporels de gêner la liberté de qui que ce soit? Nous avons montré plus haut (1), qu'il interdit expressément à ses disciples de le protéger par l'épée, lui pourtant *la Vérité vivante :* « Remets ton épée dans le fourreau. » — J'ai beau, dit M. J. Simon, ouvrir ce livre consacré par l'admiration du genre humain, je n'y trouve nulle part l'esprit de domination et d'intolérance (2) ».

(1) T. I, pag. 161.

(2) *La Liberté de conscience*, pag. 316.

croyances, qu'est-elle autre chose que la séparation du spirituel et du temporel?

Tout nous ramène, on le voit, à ce principe. Admirez comme tout s'enchaîne. Il suffit que la personne humaine soit rétablie dans sa dignité native, l'être pensant, dans son droit et son inviolabilité, pour que, d'une part, puisse s'élever, à côté des sociétés humaines, l'universelle société des esprits, l'Église, pour que, de l'autre, s'édifie un ordre social, dont la liberté est aussi le fondement, où le croyant, respecté dans sa foi, accomplit, en toute sécurité et en toute indépendance, ses devoirs de citoyen. Et ces deux grandes choses, le règne de la liberté dans la société spirituelle, le règne de la liberté dans la société temporelle, se réalisent sans que la moindre atteinte soit portée aux conditions essentielles de l'une et l'autre sociétés : l'Église demeure dans sa plénitude de vie, vie intime, vie extérieure et publique; les nations, tout en se constituant en vue d'une destinée temporelle, fondent les lois sur les mœurs générales, et n'oublient pas que les mœurs sont le produit des croyances librement professées et pratiquées, et que de cet accord entre les croyances et les mœurs résulte l'unité de l'esprit national, et, par suite, de la législation.

Il ne restait aux défenseurs de l'ancien droit qu'une objection contre le système moderne, le prétendu droit de la vérité contre l'erreur.

Nous l'avons renversée, en montrant que, dans les termes posés par nos adversaires, la question n'a pas de sens, et qu'il s'agit, dans les rapports religieux et intellectuels d'homme à homme, non de vérité ou d'erreur, mais de leur indépendance respective.

Quant à l'intérêt social ou raison d'État, qu'on invoque pour autoriser l'intervention des pouvoirs politiques en faveur d'une religion, nous avons amplement réfuté cette objection, en établissant rationnellement l'incompétence religieuse de l'État.

§ 4. — Ce droit moderne, il faut l'accepter sans détour comme le triomphe de la justice.

Il faut donc accepter sans détour, et comme le triomphe de la justice dans l'humanité, ce système où le droit humain s'accorde si bien avec le droit divin; il faut, au lieu de le combattre et d'en retarder les applications logiques, le proclamer hautement et préparer dans les générations nouvelles les mâles vertus que comporte le règne de la liberté.

Le secret des résistances opiniâtres qu'on oppose aux idées modernes, et des craintes affolées qu'inspirent leurs incessantes conquêtes sur l'opinion, ne serait-il pas dans l'attente anxieuse où l'on est des devoirs nouveaux qu'imposerait aux représentants de la religion et de la morale ce règne de la liberté?

Oui certes, il est plus facile de gouverner des esclaves que des hommes libres; il est plus facile d'asservir les esprits par l'ignorance ou par la crainte, que de les élever et de les guider en les éclairant; oui, les luttes et les épreuves de la liberté commandent un généreux et incessant apostolat. Ce ne sera pas sans efforts et sans sacrifices héroïques, qu'on rendra quelque ressort et quelque virilité à cette jeunesse futile, indifférente et égoïste. Oui, il faut, à tout prix, si l'on veut conjurer les dangers de la liberté, des chrétiens faire des citoyens, c'est à dire, qu'on l'entende bien, à la place de ces chrétiens formalistes, qui n'ont gardé de la religion que la lettre, des esprits indépendants et des cœurs vaillants.

Les ministres du Christ reculeront-ils devant ce nouvel et noble apostolat? oublieront-ils qu'ils sont les héritiers de ces lutteurs intrépides qui par leur ardente et sainte parole ont fait reculer la barbarie? La civilisation les convie à une œuvre non moins sainte et non moins glorieuse, la conquête des âmes et la pacification du monde par la liberté.

Du reste, il n'y a pas à choisir; la liberté n'est pas seulement une conquête légitime, elle est une conquête définitive et inaliénable. Qu'on regrette ou non l'ordre social antique, cet ordre ne peut renaître; l'esprit humain ne rétrograde pas. Il n'y a désormais qu'un terrain où tous les

hommes puissent se rencontrer, celui de la liberté. La liberté, en même temps qu'elle constitue la véritable égalité des hommes, par l'indépendance respective des esprits, doit être l'épreuve définitive et suprême de toutes les doctrines. Hommes de peu de foi, gardiens de la sublime doctrine de l'Évangile, n'oserez-vous point affronter l'épreuve de la pleine lumière et de la libre discussion?

A ces dernières paroles, nous voyons le sourire sur les lèvres des ennemis de l'Église; car nous n'oublions pas que, dans la voie ardue où nos convictions nous soutiennent, nous marchons entre deux sortes d'adversaires, ayant d'un côté, à combattre les préjugés du clergé contre la liberté, afin de ramener l'Église à l'esprit véritable de son institution, ayant, de l'autre, à faire tomber les préventions des incrédules, qui s'obstinent à ne voir le catholicisme que dans l'appareil humain dont il est enveloppé et soutenu depuis des siècles.

« Ainsi réduit à cette position de société purement spirituelle, que nous voulons lui faire, le catholicisme, disent ses adversaires, n'aura plus de raison d'être; une fois privé de sa base matérielle et de l'appui du bras séculier, il s'évanouira de lui-même. D'ailleurs, ajoutent-ils, le catholicisme, ainsi compris, n'est plus l'institution catholique qu'on a vu fonctionner jusqu'ici, et l'Église, en subissant cette trans-

formation, ne fait rien moins que se renier elle-même. En répudiant cet organisme, qu'elle affirmait lui être nécessaire comme condition essentielle de sa vie, elle montre ce qu'était sa prétendue infaillibilité; si bien qu'en se transformant, elle se suicide. »

Sur le premier point, il est tout simple que les adversaires du catholicisme, qui ne croient en aucune façon à l'institution divine de l'Église, sourient de ce qu'ils considèrent comme une énorme imprudence de notre part. Ce qui n'est, à leurs yeux, qu'une institution humaine, dont la force, comme le principe, ne réside que dans les moyens temporels et politiques, doit nécessairement crouler quand cette base lui manquera. Mais il n'est pas moins simple que les catholiques, s'ils ont quelque foi dans les promesses du fondateur de l'Église, ne s'inquiètent pas des conséquences de la liberté.

D'ailleurs, la question n'est pas là. Nous répondons aux adversaires de l'Église, ce que nous avons répondu à ses défenseurs : le droit étant reconnu dans la liberté et dans le principe de la séparation du spirituel et du temporel, catholiques ou non catholiques, nous sommes également obligés de le proclamer et de l'appliquer, avec la plus parfaite sincérité et sans arrière-pensée. Tant pis pour les institutions, religieuses ou autres, qui ne pourront pas subir à leur honneur l'épreuve de la liberté, et vivre

sous un régime qui est le régime de la justice et du droit. Donc la véritable réponse à cette question, l'avenir seul peut la faire.

Sur le second point, nous croyons fermement, non seulement que l'Église n'a rien à craindre de la liberté, quant à ses conditions d'existence, mais qu'elle en subira l'influence régénératrice. Une fois bien admis que la séparation du spirituel et du temporel est définitive, reconnue désormais, non plus comme un fait transitoire, mais comme l'expression du vrai droit social chrétien, nous comptons bien que par la logique et la force des choses le clergé sera obligé de se réformer dans son organisation et dans sa discipline intérieure; qu'il se spiritualisera, ce dont il a grand besoin, et qu'il tournera tous les soins de son ministère à élever les âmes, à les fortifier, au lieu de les amoindrir, de les abaisser et de relâcher en elles tout ressort, en les absorbant dans de petites et misérables pratiques dévotes.

§ 5. — L'Église, liée par ses traditions d'intolérance, ne peut-elle les répudier sans se suicider ?

Serait-il vrai que, dans ces conditions nouvelles, l'Église cesse d'être l'Église catholique, en d'autres termes que le catholicisme sort de l'esprit de son institution? Serait-il vrai, en outre, que, l'Église ayant fonctionné, pendant des siècles, *dans certaines conditions temporelles*, en

répudiant aujourd'hui ces conditions pour en adopter d'opposées, elle montre par cela même qu'elle n'est pas infaillible, et par suite qu'elle accomplit une sorte d'abdication?

Nous avons démontré que l'Église est essentiellement, par l'esprit de son institution, une société purement spirituelle ; nous avons de plus établi, par des considérations soit de l'ordre religieux, soit de l'ordre politique, que le principe de la séparation du spirituel et du temporel et par suite l'abolition de toute religion de l'État, découle logiquement et nécessairement de l'esprit même de l'institution d'une *Église catholique;* que, par conséquent, dépouiller cette Église des conditions externes qu'elle avait empruntées aux vieilles traditions des sociétés temporelles, de si longue durée qu'aient été ces emprunts, c'est la dépouiller, non de conditions essentielles, mais de pures superfétations; que la soumettre au régime de la séparation du spirituel et du temporel, c'est donc la faire rentrer dans l'esprit véritable de son institution.

Mais reste la seconde partie de l'objection : en plaçant l'Église dans ces conditions nouvelles, qui sont un démenti à son passé de dix siècles, ne portons-nous pas une atteinte mortelle à son autorité? En un mot, l'Église, sur la question qui nous occupe, peut-elle se déjuger sans se suicider?

Cette question, qui n'en serait pas une si l'on se faisait une juste idée de l'autorité spirituelle de l'Église, se réduit à une question de *compétence*. Sur quoi porte l'autorité de l'Église? En d'autres termes, quelles sont les questions sur lesquelles ont est obligé d'adhérer aux décisions de l'Église, sous peine de n'être pas catholique, par conséquent les seules où, *ayant compétence*, elle se prétende infaillible, les seules, par conséquent aussi, sur lesquelles ses décisions ne doivent pas varier?

TROISIÈME PARTIE

DE LA COMPÉTENCE DE L'ÉGLISE

—

La question qui nous occupe n'a pas été directement traitée. Nous voulons dire que les théologiens ne se sont pas demandé si la question relative à la profession légale de la religion et au devoir qui incomberait à l'État de la protéger spécialement, était une de celles qui appartiennent à la compétence de l'Église. Il se trouve qu'en fait l'Église l'a toujours résolue affirmativement; mais on n'a pas précisé à quel titre l'Église intervenait dans cette question, et dans quelle catégorie, en la résolvant, elle entendait la classer. Par conséquent on n'a pas déterminé le degré d'autorité qui s'attachait à cette décision, et par suite la mesure dans laquelle elle engageait les catholiques et liait l'Église elle-même.

Nous ne pouvons donc la résoudre qu'en nous

référant aux règles générales posées par tous les théologiens sur la compétence de l'Église. Il y a, en cette matière, des principes fixes et invariables qui ne nous permettront pas de nous égarer.

Les principes de la compétence se rapportent à deux points de vue : d'abord, le monde catholique étant divisé en deux sociétés distinctes, la spirituelle et la temporelle, gouvernées par deux pouvoirs correspondants et indépendants l'un de l'autre, il fallait fixer les règles de la compétence respective de ces pouvoirs, tracer les limites qu'ils ne peuvent franchir ; aussi les théologiens commencent-ils par traiter la question de la compétence à ce point de vue des droits respectifs des deux autorités.

De plus, une fois cette ligne de démarcation nettement tracée, il fallait fixer, dans le domaine même de la société spirituelle, les conditions de la compétence religieuse, les croyants devant savoir ce qui est de foi et ce qui ne l'est pas.

LIVRE PREMIER

DE LA COMPÉTENCE RESPECTIVE

—

L'établissement d'une société spirituelle ou religieuse suppose un ordre spirituel ; de même que l'existence d'une société temporelle distincte suppose un ordre temporel. Il est évident que, du moment que la nature des choses a établi cette distinction entre deux sociétés respectivement indépendantes, il faut que chacun des deux ordres soit parfaitement distinct, en soi, par sa nature, et parfaitement reconnaissable; sans quoi cette distinction serait dérisoire et une source de conflits.

CHAPITRE PREMIER

LIMITES NATURELLES DES DEUX AUTORITÉS

La première nécessité, pour trouver les limites mutuelles des deux autorités, c'était de

définir d'un côté l'ordre spirituel, de l'autre l'ordre temporel, c'est à dire de déterminer les caractères distinctifs qui constituent chacun des deux ordres, qui lui assignent sa nature propre. Et pour trouver ces caractères, il fallait éviter de prendre des conditions accessoires pour des conditions essentielles. Aussi les théologiens ont-ils soin d'écarter ces conditions accessoires, afin de s'en tenir exclusivement à des caractères qui appartiennent à la nature même de l'objet à définir. Déjà nous avons procédé de cette façon, lorsque, plus haut, nous avons cité deux exemples empruntés, l'un à l'ordre spirituel, l'autre à l'ordre temporel.

§ 1er. — Fausse manière de classer les objets d'après des conditions accessoires.

Ces conditions accessoires, sources trop fréquentes d'illusions et de malentendus, sont de deux sortes : 1° parce que l'ordre religieux a essentiellement pour point de départ et pour objet un acte intime, l'élévation de l'âme vers Dieu, et que tous les éléments de l'ordre social se traduisent définitivement en rapports visibles et en actes extérieurs, on a cru qu'il fallait distinguer les objets des deux ordres par ce qu'ils ont *d'intérieur* ou *d'extérieur*; 2° parce que les deux ordres se pénètrent réciproquement, on est porté à prendre pour une condition essen-

tielle l'action mutuelle que les objets des deux ordres peuvent avoir les uns sur les autres.

Cette fausse manière de définir les deux ordres a produit des confusions, quelquefois inextricables, quant à la compétence. Sous prétexte que certains objets étaient surtout des objets extérieurs, le pouvoir civil les revendiquait comme siens; et, à ce compte, il n'y avait pas de raison pour qu'il ne mît la main sur presque tout le domaine religieux. On en a vu de fréquents exemples en ce qui touche les cérémonies du culte et particulièrement les sépultures. Réciproquement, tout acte de la vie temporelle ayant un côté intérieur, en ce qu'il correspond au sens intime et moral de l'être humain, si tout ce qui est intérieur était de l'ordre spirituel et entrait dans la compétence de l'Église, il n'y aurait pas de raison pour que l'Église ne prît pas possession du domaine temporel tout entier.

Il en est de même quant à l'influence qu'exercent les deux ordres l'un sur l'autre. Il est peu de principes religieux qui n'aient une utilité dans l'ordre temporel; et peu de choses temporelles qui n'aient leur utilité dans l'ordre religieux. Si donc l'*utilité* qu'un ordre peut retirer d'une chose suffisait pour faire classer cette chose dans cet ordre, il faudrait dire, avec une égale raison dans les deux sens : que presque tous les objets intéressant l'homme appartiennent à l'ordre temporel, et par suite sont de la compétence des

pouvoirs politiques; puis, que ces mêmes objets appartiennent à l'ordre spirituel et sont de la compétence de l'Église; ce qui serait détruire cette distinction des deux ordres, qui résulte de l'établissement même de l'Église.

Qu'on parcoure l'histoire des sociétés catholiques, on verra que sans cesse cette raison d'*utilité* a été invoquée pour légitimer les empiétements de chaque ordre sur l'autre, mais que heureusement la nature des choses a prévalu, grâce d'ailleurs aux résistances, tantôt des défenseurs de l'ordre religieux, quand cet ordre était menacé, tantôt des défenseurs de l'ordre temporel, quand c'était le pouvoir religieux qui se faisait envahisseur.

Lorsqu'il s'agit, par exemple, de réagir contre les tendances théocratiques de la cour pontificale, et que, dans ce but, le clergé de France fixa de nouveau les limites de la compétence religieuse, Bossuet, défendant la fameuse déclaration, disait : « Si les choses purement temporelles sont au pouvoir de l'Église et des papes, par cela seul qu'elles sont *utiles* à l'Église, le prétexte d'utilité ne manquera jamais, et les papes pourront décider toutes sortes d'affaires temporelles, sans consulter les princes, et même malgré eux. Ils auront, par conséquent, toute l'autorité souveraine (1). »

(1) *Déf. de la décl. gall.*, liv. IV, chap. V.

Aussi les théologiens déclarent-ils avant tout que ce n'est point par ce que les objets ont d'intérieur ou d'extérieur, ni par leur utilité dans un ordre ou dans l'autre, ni pour toute autre considération accessoire, que ces objets doivent être classés et la compétence qui les concerne déterminée.

« C'est confondre les deux puissances, c'est contredire les Pères de l'Église, les lois, les ordonnances, les jurisconsultes, ou les rendre absurdes et inintelligibles, que de décider la compétence par ce que les objets ont d'intérieur ou d'extérieur, ou par l'influence qu'ils ont sur le gouvernement civil ou ecclésiastique (1) ».

§ 2. — Il faut les classer d'après leur fin immédiate

Par quel caractère faut-il donc classer les objets et fixer la compétence? Il faut les classer par leur *fin immédiate*. Se rapportent-ils directement, par leur *nature*, à une *fin spirituelle*, ils appartiennent à l'ordre spirituel; se rapportent-ils directement à une *fin temporelle*, ils appartiennent à l'ordre temporel.

« Les matières doivent être regardées comme spirituelles ou temporelles, selon qu'elles ont pour fin immédiate ou la religion ou le gouvernement civil (2) ».

(1) Pey. *De l'Autorité des deux puissances*, t. III, pag. 25.
(2) Idem, *ibid.*, pag. 32.

« Les limites de la puissance spirituelle doivent justement se prendre de la nature du sujet dont il s'agit et de la fin où il se rapporte. De sorte que, si la chose qui est mise en controverse est purement spirituelle, si de sa nature elle tend à une fin surnaturelle, comme à l'augmentation de la grâce et à l'avancement du salut, il n'y a point de doute que cette matière est nécessairement du ressort de la puissance spirituelle (1) ».

« Tout rentre dans l'ordre, tout devient conforme aux notions naturelles, à la loi de l'Évangile, à la doctrine de la tradition, je dis plus, à la saine raison, en déterminant la nature des matières spirituelles et la compétence de l'Église, par la fin à laquelle elles se rapportent. Quels sont en effet les objets que les pères de l'Église ont révendiqués, comme appartenant à leur juridiction? Quels sont les objets que les lois des empereurs, que les édits et déclarations de nos rois, les arrêts des parlements, antérieurs aux nouveaux troubles, les canonistes, les théologiens, les jurisconsultes renvoient à l'évêque comme seul compétent? N'est-ce pas la doctrine, les règlements de discipline, les sacrements, la prédication de l'Évangile, l'institution canoni-

(1) L'abbé de la Feuillade exposant, en qualité de promoteur, les maximes de l'Église gallicane. Pey, t. III, pag. 12.

que, le culte divin? objets qui sont tous caractérisés par cette *fin principale* (1) »,

Voilà la règle : pour qu'un objet appartienne à l'ordre spirituel et tombe sous la compétence de l'Église, il faut qu'il ait une *fin spirituelle*, par sa nature même. Et Pey ajoute qu'il n'y a pas d'autre moyen pour distinguer l'ordre auquel appartient un objet et fixer la compétence qui le concerne (2).

La distinction des deux ordres et la compétence respective des autorités qui y correspondent, devant être déterminées par la nature même ou la fin, soit spirituelle soit temporelle de l'objet, Pey fait remarquer que de là ressortent deux points : 1° que l'Église et les papes n'ont d'autorité souveraine que dans les choses purement spirituelles de leur *nature;* 2° que l'utilité qu'aurait pour la religion une chose non spirituelle *de sa nature*, ne peut étendre sur cette chose la compétence spéciale de l'Église.

Il est permis d'en induire que si, par *des motifs de convenance*, l'Église s'occupe de quelqu'un de ces objets, non spirituels de leur nature, elle le fait, non par droit de compétence directe, mais par suite d'un rôle exceptionnel et secondaire résultant des circonstances; qu'alors, sortant de sa compétence véritable, elle est dans

(1) Pey, *de l'Autorité des deux puissances*, t. III, pag. 26.
(2) Idem, *ibid.*, pag. 11.

les mêmes conditions que toute réunion d'hommes, par conséquent faillible; qu'ainsi, sur ces matières, elle peut parfaitement changer d'avis, sans que son autorité doctrinale soit en jeu, et son infaillibilité spirituelle compromise. Nous verrons tout à l'heure les applications qui doivent être faites de cette règle à la question qui nous intéresse.

§ 3. — Les objets ayant une fin spirituelle sont les seuls qui appartiennent à la compétence de l'Église.

Les objets ayant une fin spirituelle sont donc les seuls qui appartiennent à la compétence de l'Église. Qu'entend-on par une fin spirituelle, par opposition à fin temporelle? Les auteurs n'ont guère pris la peine d'en donner une définition précise; et cependant, au fond, personne ne s'est mépris sur le caractère spirituel ou temporel d'un objet, quand on a consenti à le classer, non par ses caractères externes ou son *utilité*, mais par sa nature. C'est qu'on sait très bien qu'un objet est religieux par sa nature, quand il concerne un rapport des hommes avec Dieu en vue de leur destinée future, ou, pour nous servir de la langue des théologiens, en vue du salut. « Lancelot définit le droit canonique, le droit qui dirige les actions des hommes à la béatitude éternelle, » « Gerson enseigne que la puissance ecclésiastique est celle que Jésus-Christ a don-

née à ses apôtres, pour l'édification de l'Église, en vue du salut éternel (1). »

Ce ne sont pas seulement les catholiques et les chrétiens qui, se fondant sur la nature des choses, ont affirmé un droit spirituel distinct. L'esprit humain a toujours fait une classe à part de ces questions religieuses; même dans le monde païen où le culte faisait partie du droit national, la science religieuse ne formait pas moins une science distincte se rapportant aux destinées futures de l'homme. Sous le nom de *religion naturelle*, les philosophes embrassent les mêmes problèmes qui font l'objet des religions positives proprement dites; les moyens de solution peuvent différer, mais les questions sont les mêmes; et les philosophes, comme les chrétiens, les distinguent des questions de l'ordre temporel, par leur nature propre ou par leur fin spirituelle.

Du reste, les philosophes et les chrétiens n'ont-ils pas le même intérêt politique à distinguer ces objets des objets temporels, afin d'arrêter l'autorité de l'État devant les droits religieux de la personne humaine? Si ces droits religieux n'appartenaient pas à un ordre essentiellement et parfaitement distinct, tous les défenseurs du droit moderne, c'est à dire de l'indépendance religieuse du citoyen, poursui-

(1) Pey, *de l'Autorité des deux puissances*, t. III, pag. 31.

vraient, aussi bien que les chrétiens, un but chimérique.

Tout le monde est donc d'accord sur ce point : que l'ordre religieux est distinct et reconnaissable; que les objets qu'il embrasse se caractérisent par leur fin spirituelle; et que la fin spirituelle se rapporte aux destinées futures de l'homme.

Lors donc que les théologiens s'occupent d'énumérer et de classer les vérités qui sont de la compétence de l'Église, et enseignées par elle avec autorité, ils supposent toujours que ces vérités se rapportent *directement* à l'ordre spirituel, ou que ces objets ont une fin spirituelle. Ainsi, quand on dit que « la *doctrine* est de la compétence de la puissance spirituelle, et que cette proposition est de foi (1), » on sous-entend *doctrine religieuse*. Il est ici question de la doctrine, c'est à dire des principes, par opposition aux applications plus ou moins éloignées qui s'en peuvent faire, et l'on enseigne que les *principes religieux* sont essentiellement de la compétence de l'Église.

Le passage suivant rend manifeste la pensée de l'auteur : « Tout ce qui, dit Pey, se rapporte *immédiatement et de sa nature à la religion*, est de la compétence de la puissance spirituelle. La maxime vient d'être prouvée. Or, la doctrine (il

(1) Pey, *de l'Autorité des deux puissances*, t. III, pag. 58.

faut évidemment ajouter religieuse) se rapporte immédiatement et de sa nature à la religion; elle a pour fin la propagation et la conservation de la foi et la sanctification des peuples. Donc la doctrine est de la compétence de la puissance spirituelle (1). »

§ 4. — Même règle quand il s'agit du gouvernement de l'Église.

Cette condition d'un ordre spirituel et d'une fin spirituelle est également supposée quand, au lieu de la doctrine professée, il s'agit du gouvernement de l'Église. Il est naturel que l'Église, chargée d'enseigner la doctrine religieuse, ait aussi le pouvoir de se gouverner elle-même et de régler tout ce qui a rapport aux rites sacrés; mais à la condition qu'elle se renferme dans son ordre spirituel. C'est pourquoi la discipline de l'Église est de la compétence de la puissance spirituelle. « Cette proposition est de foi (2). »

« La discipline de l'Église regarde ou les cérémonies de la religion ou la sainteté des mœurs; or ces deux objets se rapportent immédiatement à une *fin spirituelle;* ils sont donc de la compétence de l'Église. L'art. 34 de l'édit

(1) Pey, *de l'Autorité des deux puissances*, t. III, pag. 58.
(2) Idem, *ibid.*, pag. 64.

de 1695 porte que la *connaissance des causes concernant les sacrements*, *les vœux de religion*, *l'office divin*, *la discipline ecclésiastique*, *et autres* PUREMENT SPIRITUELLES, appartiendra au juge d'Église (1). »

L'auteur en tire les conséquences logiques : « C'est donc à l'évêque : 1° à régler le culte divin, à ordonner les prières publiques, à en déterminer l'objet, le genre, la manière et à y présider. Les missels, les bréviaires, les rituels, ce qui regarde la décoration de l'Église, l'heure des offices, la décence et la forme des ornements, les fonctions du sacré ministère, et la conduite des ministres, sont donc aussi de son ressort, comme le prince règle ce qui regarde son service, et juge tout ce qui concerne son gouvernement (2). « 2° C'est aux évêques à statuer sur la sépulture ecclésiastique, sur les prières et cérémonies saintes qui en sont une dépendance (3). » « 3° C'est à l'évêque à régler le culte des saints. L'hommage qu'on leur rend se rapporte à Dieu, comme à la source et à la fin de toute sainteté. C'est à l'Église à proposer à la piété des peuples ces héros chrétiens qui méritent après leur mort un culte public, à procéder à leur canonisation, à connaître de leurs

(1) PEY, *de l'Autorité des deux puissances*, t. III, pag. 64 et 65.
(2) IDEM, *ibid.*, pag. 68.
(3) IDEM, *ibid.*, pag. 70.

miracles, à vérifier leurs reliques, à prescrire la manière dont ils doivent être honorés (1). »
4° C'est à l'évêque à ordonner certaines œuvres de religion, instituées pour nourrir la piété des fidèles, comme le jeûne, l'assistance à la messe, et certaines autres pratiques qui regardent la perfection chrétienne (2). »

§ 5. — Résumé des règles sur la compétence respective

En résumé, l'objet de l'enseignement de l'Église appartient à l'ordre spirituel; il est triple; il concerne la doctrine proprement dite, la discipline et les mœurs : 1° La doctrine, relative aux vérités ayant une fin spirituelle; 2° La discipline, relative à la vie de la société spirituelle; 3° Les mœurs, c'est à dire l'ensemble des devoirs, *en vue du salut;* car toujours il est sous-entendu qu'une chose n'intéresse directement l'Église et n'est de sa compétence, qu'en tant que cette chose se rapporte au salut, qu'elle a une fin spirituelle.

Mais, comme il ne peut y avoir deux morales, l'une en vue du salut, l'autre en vue de la vie dans la société temporelle, il se trouve qu'en conservant les grands principes de la morale, l'Église les conserve à la fois pour elle-même et

(1) Pey, *de l'Autorité des deux puissances*, pag. 70.
(2) Idem, *ibid.*, pag. 71.

pour les sociétés politiques. Du reste, ce n'est pas sur ces questions de morale que peuvent s'élever des conflits et quant à la doctrine et quant à la compétence; car nous avons rappelé plus haut que la morale chrétienne est devenue la morale universelle. Sous ce rapport, christianisme et civilisation sont deux termes synonimes.

Sauf ces grands principes de morale, qui dominent tous les rapports sociaux, quels que soient les régimes politiques et les formes de gouvernement, l'Église n'a jamais eu mission de s'occuper de l'organisation et des intérêts de la société temporelle, n'ayant de compétence que dans l'ordre spirituel.

Mais du moins, dit-on, elle s'en occupe pour poser certains principes qui sont le fondement des sociétés; ainsi : l'origine divine des pouvoirs politiques, l'obéissance que le citoyen doit à ces pouvoirs. Si l'on y regarde de près, on verra qu'en posant ces vérités, bien loin de s'immiscer dans la vie des sociétés politiques et de s'attribuer une compétence temporelle, c'est par là que l'Église décline toute compétence dans cet ordre, et qu'elle affirme la distinction radicale des deux sociétés et des deux pouvoirs; car, en disant que les pouvoirs politiques ont leur racine en Dieu, elle les déclare indépendants d'elle; et en faisant au citoyen le devoir d'obéir au souverain temporel, elle se déclare sans au-

torité sur lui dans cet ordre. Ce n'est pas l'Église, qu'on le comprenne bien, qui investit le pouvoir de son caractère divin, ni qui crée le devoir du citoyen. Elle ne fait que constater que ce pouvoir d'une part et ce devoir de l'autre résultent de la nature même de la société temporelle, qui possède toutes ses conditions d'existence, abstraction faite et indépendamment de l'Église.

Ainsi l'Église n'a qu'un domaine, le domaine spirituel, qu'il s'agisse de doctrine ou qu'il s'agisse de discipline. Toujours les vérités doctrinales et les pratiques sur lesquelles l'Église affirme sa compétence, se rapportent à des objets ayant directement *une fin spirituelle.*

---

catholiques; 3° les vérités *canoniques;* 4° les vétés *théologiques.*

Les premières sont « celles qui reposent *évidemment* et *immédiatement* sur la révélation ou sur l'institution divine, et qui, se conservant sans interruption de siècle en siècle, forment une tradition universelle affirmée par la société chrétienne de tous les temps, jusqu'à l'Église présente (1). »

Les vérités de la seconde classe sont « celles qui, toujours, sans contestation, reçurent l'universel assentiment de l'Église, et qui, quoique n'étant pas, à proprement parler, *divines* et révélées, s'appuient cependant sur la tradition universelle (2). »

A la troisième classe appartiennent « certaines vérités qui servent de canon et de règle à l'Église, et auxquelles pour cela on doit une certaine obéissance. De ce nombre sont certaines choses définies par les conciles généraux ou par les souverains pontifes, que l'Église reconnaît n'avoir reçues ni d'une révélation divine, ni d'une tradition universelle *immédiate* et explicite. En effet, les conciles généraux et quelquefois les souverains pontifes, non seulement ont affirmé et prononcé, contre des hérétiques et des schismatiques, des choses qu'ils déclarent tenir

(1) HOLDEN, *Divinæ fidei analysis*, pag. 37.
(2) IDEM, *ibid.*

de la révélation divine, mais encore quelquefois, pour faire cesser des divisions entre les orthodoxes au sein de l'Église, ont défini et déterminé des choses qui ne se rapportent en aucune façon à l'ordre chrétien (ad rem christianam); on trouve quelques exemples de ces décisions, soit dans les décrets des conciles généraux, soit dans les bulles et constitutions des souverains pontifes; et ces décisions ne se rapportent pas seulement à des objets qui regardent la discipline de l'Église, mais aussi à des objets qui appartiennent au pur domaine de l'esprit (1). »

Enfin, les vérités de la quatrième classe sont, « dans la masse des questions livrées à la libre discussion des hommes, celles, en petit nombre, mais clairement désignées par les théologiens, qui se déduisent manifestement des principes de la foi ou des vérités de la première et de la seconde classe (2), »

§ 2. — Pour qu'une vérité soit de foi, deux conditions sont nécessaires : la révélation — la tradition constante.

Pour qu'une vérité soit *de foi*, il faut deux conditions : 1° que le sujet en soit révélé de Dieu, et que l'Église universelle l'ait accepté et *compté* parmi les choses révélées; 2° que la tradition universelle, se continuant sans interrup-

(1) HOLDEN, *Divinæ fidei analysis*, pag. 38.

(2) IDEM, *ibid.*

tion de siècle en siècle, l'ait toujours maintenue, dans toute l'Église catholique, avec ce caractère de *vérité révélée*.

1° La révélation est donc la source unique de la foi; ce qui ne veut pas dire qu'il n'y a de vérités certaines pour l'homme que les vérités révélées. On sait que les docteurs chrétiens admettent la suffisance de la raison pour la connaissance des vérités premières, telles que l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, et en général des vérités dont l'ensemble constitue ce qu'on a coutume d'appeler la religion naturelle. Mais cela veut dire que l'Église, en tant qu'autorité spirituelle, ne parle qu'au nom de la révélation; elle est la parole continuée du révélateur; et lorsqu'elle affirme l'une de ces vérités qui appartiennent en même temps à la religion naturelle et à la doctrine chrétienne, c'est en tant qu'elle l'a reçue de la révélation. quant aux affirmations, spéculatives ou pratiques, qui ne viennent pas directement de la révélation, bien qu'elles émanent du saint-siége, ou même de conciles généraux, si respectables qu'elles soient et admises dans l'Église sous le nom de vérités *canoniques*, elles ne sont pas de foi proprement dite; et nous avons vu qu'on ne leur doit qu'une *certaine obéissance*. Sous le bénéfice de ces explications, il est vrai de dire que la révélation est l'*unique source de la foi*.

2° Il fallait un moyen de perpétuer la révélation en empêchant que la doctrine révélée ne subît aucune altération. Ce moyen, c'est la *tradition*. Et cette tradition doit présenter trois caractères inséparables : l'unanimité, l'universalité, l'antiquité (quod omnes, quod ubique, quod semper). Ainsi, la parole du révélateur se trouve portée, par une chaîne non interrompue, à tous les points du temps et de l'espace. Cette tradition ayant pour objet une chose révélée s'appelle *tradition divine*.

La tradition divine contient toute la doctrine révélée, en même temps que les *rites* du culte sacré que l'Église a toujours cru avoir été institués par le Christ lui-même. C'est là le domaine de la foi proprement dite. C'est pourquoi, dit Holden, pour qu'une vérité soit un dogme de foi divine et catholique, il ne suffit pas qu'elle soit séparément dans l'une ou l'autre de ces conditions, ou d'être une chose révélée, ou d'être transmise par une tradition universelle, mais il est nécessaire qu'elle réunisse les deux conditions (1).

Il en résulte que les articles ou dogmes de foi *divine* et *catholique* sont en très petit nombre.

Indépendamment des choses révélées ou instituées par le fondateur, il en est qui datent des temps apostoliques, et que l'Église a toujours enseignées et observées à ce titre. La tradi-

(1) HOLDEN, *Divinæ fidei analysis*, pag. 95.

tion qui les concerne s'appelle tradition *apostolique*.

Enfin, il est des choses qui ne doivent leur origine ni au Christ ni aux apôtres, mais que l'Église reconnaît avoir été instituées soit par quelque concile, soit par quelque pape. La tradition relative à ces vérités appelées *canoniques* (1) se nomme tradition *ecclésiastique*.

Les dogmes de foi, constituant la doctrine proprement dite, sont tous dans la *tradition divine*. Les deux autres traditions ne peuvent concerner que les rites ou la discipline.

Les choses qui sont contenues dans la tradition *divine* sont absolument *immuables*. En effet, dit Holden, celui-là seul qui a fait la loi ayant le pouvoir de l'abolir, ce que le Christ a établi, le Christ seul peut l'abroger.

Quant aux choses qui se rapportent à la tradition seulement *apostolique*, elles peuvent être changées et abolies par l'Église universelle. On peut citer comme exemple le précepte apostolique de s'abstenir de viandes étouffées (2).

A plus forte raison l'Église peut-elle changer les choses qui sont dans la tradition purement *ecclésiastique*. « Il est évident dit Holden, que l'autorité qui les a établies peut toujours les abolir; ainsi la communion donnée aux enfants;

(1) Voy. ci-dessus pag. 95 et suiv.

(2) HOLDEN, *Divinæ fidei analysis*, pag. 96.

la communion sous une espèce ou sous les deux (1) ».

CHAPITRE II

COMPÉTENCE DE L'ÉGLISE QUANT AUX MOYENS DE SE CONSERVER ET DE FONCTIONNER.

Indépendamment de sa compétence sur la doctrine spirituelle, sur les règles de sa discipline intérieure et sur les principes de la morale, l'Église, société visible, extérieure, doit naturellement posséder en elle-même les moyens de vivre et de se manifester. D'où sa compétence : 1° pour choisir les moyens les plus propres à assurer l'existence de ses ministres et à pourvoir aux frais du culte; 2° pour régler le mode et l'opportunité de ses assemblées législatives ou conciles. Il est naturel, en effet, que l'Église soit juge de ce qui convient le mieux dans l'un et l'autre cas.

Mais c'est par là que l'Église rencontre la société temporelle et la compétence du pouvoir qui représente cette société.

Pour ce qui est des moyens de pourvoir aux frais du culte et à la subsistance du clergé, nous sommes en plein dans la question de la pro-

(1) HOLDEN. *Divinæ fidei analysis*, pag. 96.

priété, de la possession du sol, de la mainmorte, question qui intéresse essentiellement la société temporelle. Il en est de même des assemblées ecclésiastiques ; comme toute réunion d'hommes mettant en question l'ordre social, elles ne peuvent laisser indifférente l'autorité publique.

§ 1er. — Conflits. — Qui est-ce qui fixe les limites de la compétence.

Or, en cas de conflit des deux sociétés, dans ces divers points de contact, qui est-ce qui décidera?

Les défenseurs exclusifs des droits de l'Église croient avoir tout dit, quand ils ont posé ce principe que c'est à l'Église qu'il appartient de fixer les limites de sa compétence. Oui, ce principe est vrai. Mais, quel en est le sens? Il signifie que l'Église, ayant mission d'affirmer et de conserver une doctrine, peut seule : 1° déterminer quelles sont les questions qui doivent faire partie de cette doctrine; 2° régler les conditions qui la rendent propre à remplir son rôle de conservation et de propagande. Ainsi, être compétent dans un domaine, et fixer les limites de cette compétence, c'est une seule et même chose. Tout pouvoir qui a une compétence se trouve dans les même conditions.

Le pouvoir temporel, n'ayant rien à affirmer

en fait de doctrine, n'a, en cela, à fixer aucune limite de compétence. Mais, ayant à faire fonctionner la société temporelle, il a compétence pour déterminer les conditions d'existence de cette société, et par conséquent pour fixer les limites jusqu'où s'étendent les intérêts et les besoins de cette société; car, sans ce droit, comment s'opposerait-on aux empiétements?

Être compétent et être juge de la compétence, cela ne veut pas dire qu'on ne peut pas se tromper, mais tout simplement que ce n'est à nul autre pouvoir que le pouvoir compétent qu'il appartient de mettre une question dans le domaine de cette compétence. Ainsi, personne que l'Église, quant à la doctrine, n'a à décider si telle vérité doit ou non faire partie de son symbole; et, quant à son gouvernement, personne qu'elle n'a à décider si tel moyen lui est ou non nécessaire. Par exemple, si l'Église pense que tel mode de propriété est le plus propre à assurer l'existence et l'indépendance de ses ministres, évidemment le pouvoir temporel serait mal fondé à lui dire : « je sais mieux que vous le mode qui vous convient et je vous l'impose. »

De même, si l'Église juge qu'il est bon que ses pasteurs s'assemblent dans certaines conditions, pour délibérer sur les intérêts de la religion, le pouvoir temporel n'a aucune autorité pour lui dire : « Vous vous trompez; j'estime

que vos pasteurs doivent se réunir dans d'autres conditions, ou même ne doivent pas se réunir du tout. » Renfermé dans son domaine propre, il ignore ce qui est bon et convenable dans le domaine de l'Église, qu'elle soit ou non infaillible sur les objets dont il est question.

Mais comme, à son tour, le pouvoir civil est juge, et seul juge, de ce qui touche à l'ordre public, voilà donc en présence deux pouvoirs contradictoires, deux forces irréductibles?

Invoquera-t-on cet argument, si en faveur au moyen âge, que le spirituel étant supérieur au temporel, en cas de conflit, le second doit s'incliner devant le premier? Cet argument est sans valeur aujourd'hui qu'il est admis sans conteste que chacune des deux sociétés a en elle sa raison d'être, qu'elle est indépendante dans son ordre, et qu'il n'y a entre elles aucun rapport de domination et de subordination. Il ne faut pas oublier d'ailleurs qu'il ne s'agit pas de la doctrine, mais bien de questions relatives et d'intérêts variables, où l'Église, quoique compétente, n'est pas infaillible; ce qui autorise et légitime d'autant plus la résistance du pouvoir civil sur le terrain où il est compétent.

Enfin, ce qu'il importe surtout de remarquer, c'est que les moyens employés par l'Église, dont il s'agit ici, sont des moyens empruntés à l'ordre temporel; et c'est là un point essentiel et décisif. Ne serait-il pas étrange que l'autorité

religieuse, en faisant ces emprunts à l'ordre temporel, frappât en quelque sorte d'interdit le pouvoir politique, et suspendît à son gré le fonctionnement des institutions sociales? Pour se conserver et fonctionner, l'Église ne peut avoir le droit de porter atteinte aux conditions d'existence de la société civile.

§ 2. — Vrais principes quand il s'agit de moyens empruntés à l'ordre temporel.

Nous croyons être dans le vrai en posant ce principe : lorsque l'Église adopte, à titre de moyen de conservation et de gouvernement, un élément qui appartient par sa nature à l'ordre temporel, comme la *propriété* et tout ce qui en est la conséquence, ou qu'elle accomplit un acte qui intéresse cette société temporelle, par exemple une réunion plus ou moins nombreuse à un moment donné et dans un lieu déterminé, elle ne le peut faire qu'à la condition de respecter les pouvoirs compétents et de subordonner ses pratiques aux convenances de l'ordre social établi.

C'est ici que s'applique la règle, posée par Bossuet et les docteurs, que l'utilité qu'une chose peut offrir à l'Église, ne suffit pas pour rendre l'Église maîtresse de cette chose, au préjudice d'intérêts opposés et à l'encontre des pouvoirs chargés de sauvegarder ces intérêts;

car, si l'utilité suffisait pour attribuer une pareille autorité à l'Église, il n'y aurait pas de raison pour que, sous prétexte d'utilité, elle n'envahît tout le domaine temporel.

Sur la question de la propriété, par exemple, assurément, nul ne peut nier que l'Église ait le droit de posséder. Ses propriétés sont respectables comme celles de tous autres; mais elle ne peut exciper de sa position exceptionnelle, d'un long usage et de ses convenances particulières, pour se soustraire aux règles générales sur la propriété, établies par l'autorité sociale, seule compétente. L'Église, en cela, doit se subordonner aux conditions communes qui lui sont faites. Il peut arriver qu'elle ait à souffrir de ces conditions, aggravées même peut-être par suite d'injustes défiances dont elle serait l'objet; comme aussi, il peut arriver que ses plaintes contre des transformations imposées par les circonstances à sa situation économique, soient le résultat d'erreurs et de préjugés de sa part. Elle peut se tromper sur ces points, bien qu'ils soient de sa compétence; de même que l'État peut se tromper dans le choix qu'il fait de ses conditions d'existence.

Quoi qu'il en soit, l'Eglise n'a qu'une conduite à tenir : inflexible dans sa doctrine, elle doit se plier, le plus possible, quant à ses moyens humains, aux convenances des divers États temporels. Elle doit prendre garde qu'en voulant sau-

ver telle combinaison temporelle dont elle a eu longtemps le privilége, elle ne mette obstacle aux progrès légitimes de la société civile. Ces luttes, aussi nuisibles, le plus souvent, aux intérêts de l'ordre religieux qu'à ceux de l'ordre politique, commandent, dans tous les cas, à l'Église une grande réserve; car l'histoire a montré que des transformations qu'elle avait d'abord considérées comme funestes, ont tourné à son avantage. Ainsi, l'Église de France, dépouillée de ses antiques propriétés de main-morte, n'a-t-elle pas à se féliciter de se trouver, sur ce point, par l'effet d'une profonde révolution, en harmonie avec les nouvelles conditions économiques de la science moderne?

La règle de la compétence est la même en ce qui concerne les assemblées ecclésiastiques. Évidemment, nous le répétons, l'Église est seule compétente pour juger de l'opportunité de ses réunions, au point de vue de ses propres intérêts spirituels. Si l'État prétendait juger à sa place de cette opportunité, il empiéterait sur le domaine religieux. Mais, l'État étant juge de l'opportunité de ces réunions au point de vue de l'ordre public dont la surveillance lui est confiée, c'est à lui, et à lui seul, qu'il appartient d'estimer si, à un moment donné, telle réunion, en un lieu déterminé, n'offrira pas des inconvénients et des dangers.

Est-ce empiéter sur la compétence de l'Église?

Non, c'est rester dans l'ordre où l'Etat est compétent et seul compétent. Là encore et surtout s'applique la règle que l'*utilité* que l'Église peut retirer d'un fait ne saurait lier les mains au pouvoir social, quand ce fait touche aux conditions de l'ordre temporel. Dans ce conflit, comme dans celui relatif à la propriété, il peut y avoir injustice, ou d'un côté ou de l'autre, et quelquefois des deux côtés en même temps, par suite de défiances réciproques, et de l'opiniâtreté que la lutte engendre presque toujours. Mais l'Église doit se montrer patiente, réservée et résignée, et tâcher, par sa sagesse, par sa tolérance et sa charité de préparer l'opinion à contempler sans inquiétude et sans trouble ces réunions pacifiques du sacerdoce chrétien.

§ 3. Résumé des droits et devoirs de l'Église.

Au fond, on le voit, ces conflits laissent intacte la compétence réelle de l'Église. Ce qui produit l'illusion, c'est que les deux pouvoirs se rencontrent au sujet d'un même fait, et qu'au premier aspect ils semblent opposer compétence à compétence. Mais l'illusion s'évanouit dès qu'on remarque que, s'il s'agit du même fait, c'est à des points de vue parfaitement distincts, dont l'un crée une compétence dans l'ordre spirituel, et l'autre point de vue, une compétence aussi incontestable dans l'ordre temporel.

Sans doute, quand cette double et respective compétence donne lieu à des difficultés, nous avons dit qu'il fallait que, du côté de l'Église surtout, vinssent les dispositions conciliantes et les concessions, parce que, en définitive, ces difficultés sont le résultat des emprunts que l'Église est obligée de faire à l'ordre temporel. Il suffit, et c'est ce que nous avons voulu démontrer, que l'Église garde sa compétence propre et exclusive dans l'ordre spirituel, et quant à la doctrine, et quant au gouvernement, et que, sur ce terrain, elle seule fixe les limites de cette compétence.

Dans ces limites, voici ses droits, que nous rappelons en les résumant : elle arrête les formules de son symbole et règle ce qu'elle juge utile à sa propre vie et à l'intérêt religieux de chacun de ses membres, sans qu'elle ait à rendre compte à aucun autre pouvoir. Mais, toute compétente qu'est l'Église, dans l'exercice de son droit, elle est soumise à des conditions :

S'agit-il de la doctrine, des principes de la morale et de la discipline, nous avons vu quelles conditions sont requises pour que ses décisions soient considérées comme infaillibles et irréformables; quels sont, au contraire, les objets qu'elle règle, mais sans que ses décisions possèdent un caractère immuable.

S'agit-il d'emprunts faits par l'Église, pour des motifs d'utilité, à des institutions de l'ordre

temporel, ou d'actes de sa vie extérieure, qui intéressent cet ordre temporel, elle procéde en raison des circonstances, se gardant bien, sous prétexte de sa propre utilité, de prétendre se faire juge des conditions politiques ou économiques qui conviennent aux divers peuples.

CHAPITRE III

OPINION EXCESSIVE ET ANTISOCIALE QUANT AUX MOYENS EMPRUNTÉS PAR L'ÉGLISE A L'ORDRE TEMPOREL.

Nous avons besoin d'insister sur ce dernier point. Plus que jamais on tend à faire triompher une doctrine excessive et, nous osons le dire, antisociale, au sujet de ces moyens empruntés par l'Église à l'ordre temporel. Sous l'empire de préoccupations exclusives et passionnées, on oublie que ces moyens varient nécessairement suivant les temps, les lieux, les circonstances, le degré de civilisation où se trouvent les sociétés humaines au milieu desquelles vit l'Église. Pour sauver des institutions vieillies et en désaccord avec l'ordre social moderne, on prétend poser cette règle que lorsque l'Église déclare nécessaire à son indépendance un moyen temporel, la société civile doit subir cette situation exceptionnelle, l'emploi de ce moyen portât-il atteinte à l'un des

éléments essentiels du droit national; que tâcher de s'y soustraire, ce serait se mettre en révolte contre le droit inviolable et imprescriptible de l'Église.

Nous n'hésitons pas à repousser cette théorie comme irrationnelle et subversive de tout ordre humain et divin. Et nous lui opposons la règle suivante : c'est qu'un moyen emprunté par l'Église à l'ordre temporel ne peut être affirmé bon en soi et indispensable à l'existence et à l'indépendance de l'Église, si ce moyen implique la négation d'un droit essentiel dans l'ordre temporel. De même qu'on ne peut admettre qu'il entre dans la constitution rationnelle et nécessaire des sociétés humaines quelque condition inconciliable avec quelque droit essentiel à la société spirituelle. Comme tout est harmonique dans les œuvres divines, on est en droit d'affirmer *à priori* qu'il ne peut entrer dans les conditions d'existence de l'une et l'autre société, rien qui se contredise.

§ 1. — Application de cette fausse doctrine à la question de la papauté temporelle.

En regard de ce principe, se présente naturellement à la pensée cette institution de la papauté temporelle, en vue de laquelle surtout sont invoquées les fausses théories que nous combattons. Suivant la règle d'ordre harmonique qui, d'après nous, doit dominer le débat,

il suffit qu'il soit admis que le droit de disposer de ses destinées entre dans les conditions essentielles d'existence de toute société temporelle, ce qui n'est autre chose que la souveraineté nationale, pour qu'on soit mal fondé à déclarer la possession d'un État pontifical absolument indispensable à l'Église; car ce serait la confiscation du droit souverain du peuple romain, et par conséquent l'aveu que l'Église ne peut accomplir pleinement ses destinées qu'en violant un droit essentiel dans l'ordre temporel.

Que, dans l'état de confusion où se sont trouvées les sociétés européennes pendant le long et et laborieux enfantement du monde nouveau, l'Église ait jugé prudent d'ajouter à l'autorité morale du souverain pontife le prestige d'une royauté humaine, on peut le concevoir. Mais proclamer cet expédient indispensable; mais jeter une sorte d'interdit sur les peuples italiens, parce que, voulant être enfin une nation, ils revendiquent leur capitale naturelle; mais lancer l'anathème contre ceux qui, frappés des transformations subies par l'ordre européen, déclarent que la souveraineté pontificale, désormais inutile, est devenue un obstacle à la civilisation et une source de difficultés pour l'Église elle-même... agir ainsi, c'est dénaturer le droit et la fonction de la puissance spirituelle. C'est mettre dans la question un élément absolu et immuable qui ne lui appartient pas. Et nous

ajoutons que procéder d'une façon aussi affirmative, c'est faire ce que l'Église n'a jamais fait.

Si tranchants, du reste, qu'aient été les modernes défenseurs de la papauté temporelle, ils n'ont pu dépasser certaines limites. Qu'on parcoure leurs œuvres les plus retentissantes, dans aucune vous ne verrez qu'on ait osé attribuer à la souveraineté pontificale le caractère essentiel et irrévocable d'un dogme ou d'une institution établie par le révélateur lui-même, et par conséquent, d'après les règles ci-dessus établies, irréformable. Le plus qu'on ait pu faire, c'est de déclarer que si ce n'est pas un dogme, « c'est un fait protégé par un dogme » (1).

Mais les mots et les assimilations ne peuvent changer la nature des choses. Ce qui est vrai, c'est que cette institution ne remonte ni au Christ, ni aux temps apostoliques ; qu'elle est, au contraire, de date relativement récente ; qu'elle n'appartient pas par sa nature à l'ordre spirituel; qu'elle appartient, au contraire, à l'ordre temporel; qu'elle est du nombre de ces moyens que l'Église emprunte à cet ordre temporel par des motifs d'*utilité;* que l'Eglise peut toujours, à tous les moments de l'histoire, peser de nouveau ces raisons d'utilité, restant libre,

(1) Voy. une brochure de Mgr Gerbet, intitulée *Observations de Mgr l'évêque de Perpignan, au sujet des attentats dirigés contre la souveraineté temporelle du pape.*— Paris, Gaume, 1859.

selon les circonstances, de conserver ce moyen ou d'en abandonner l'emploi; que c'est donc une imprudence grave que de prétendre, sur ce point, lier *à tout jamais* l'Église, quand, pour ce fait, elle se trouve en conflit avec les droits des sociétés humaines.

Les efforts combinés de la chaire et de la tribune ne sauveront pas ce qui est destiné à périr. C'est en vain que, pour écarter les revendications italiennes, un illustre orateur chrétien a répudié avec une sorte de dédain l'argument qui s'appuie sur les éléments constitutifs et les droits essentiels des nationalités. Quelle que soit la vraie doctrine sur cette question, tant débattue, des fondements et des conditions naturelles de toute existence nationale, le R. P. Hyacinthe a oublié que c'est une question temporelle; que, par conséquent, ce n'est pas à l'Église qu'il appartient de la résoudre; et que la transporter dans la chaire, c'est se tromper de terrain. Dire à l'Italie, au nom de l'Église : » Vous vous trompez sur les vrais principes des formations nationales, vous avez tort de faire converger vos aspirations unitaires vers telle ville que vous proclamez indûment votre capitale naturelle, » c'est faire intervenir l'Église dans un ordre où elle n'a nulle compétence. Poser toute son argumentation sur de pareilles confusions, c'est la poser dans le vide. Que l'Italie ait tort ou raison dans l'œuvre tempo-

relle qu'elle a entreprise, l'Église l'ignore, et vous l'ignorez comme elle en tant que son ministre; prétendre, vous puissance spirituelle, au nom de principes relatifs à l'ordre temporel, refuser Rome à l'Italie, ce n'est qu'ajouter un sophisme de plus à tous les sophismes déjà accumulés dans ce débat, et perdre la cause que vous voulez servir.

La tribune n'a pas mieux que la chaire inspiré les défenseurs de l'État pontifical. Oui, sans doute, M. Thiers a eu raison de dire que ce serait empiéter sur l'ordre religieux que de faire les sociétés politiques juges des moyens d'existence et de conservation que l'Église trouve bon d'adopter. Mais reprocher un semblable abus de compétence aux Italiens qui réclament à la papauté leur capitale, c'est tout simplement intervertir les rôles; car c'est au contraire l'Église qui, en enlevant à une société humaine une province que cette société affirme être une partie intégrante de sa nationalité, se fait juge d'une question temporelle et empiète ainsi sur un domaine où elle est absolument incompétente. Cet argument, prétendu irréfragable, porte donc à faux et s'évanouit devant cette observation bien simple : non, la politique humaine n'a pas à juger les moyens de gouvernement pratiqués par l'Église, mais à la condition que l'Église cesse d'invoquer cette inviolabilité, quand elle emprunte ses moyens à l'ordre temporel. A son

tour elle deviendrait usurpatrice si, sous prétexte que ces moyens lui sont utiles, elle prétendait déposséder l'autorité sociale de sa compétence légitime et supprimer un droit national.

Il arrivera un moment, et ce moment est moins éloigné qu'on ne pense, où les événements, dans leur inflexible logique, dépouilleront le saint-siége de cette royauté d'emprunt ; et alors, quand on verra l'Église, dans ces nouvelles conditions, plus indépendante, plus respectée, plus réellement souveraine sur les âmes, on rougira des subtilités à l'aide desquelles un zèle exagéré soutient depuis si longtemps cette institution prétendue indestructible ; et les docteurs catholiques, aussi bien que les hommes d'État, trouveront des raisons irréfragables pour démontrer qu'il n'y a rien à regretter, parce que l'indépendance de l'Église et du saint-siége n'a que faire de ce qui n'était après tout qu'un simulacre de royauté.

CHAPITRE IV

L'ÉGLISE EN ABANDONNANT CETTE DOCTRINE SE DÉJUGERA-T-ELLE?

Et faudra-t-il dire que l'Église se déjuge? Non, il faudra dire tout simplement qu'à ses yeux l'*utilité* de cette institution a cessé, comme l'utilité de tant d'autres choses, que le clergé avait essayé de maintenir au delà du temps où ces choses avaient leur raison d'être.

En agissant ainsi, l'Église restera dans l'exercice normal de sa compétence.

§ 1er. — Jamais l'Église, pour se créer une compétence sur une question, n'a prétendu changer la nature de cette question.

Il importe d'ajouter, pour achever d'éclaircir cette question d'attribution de pouvoirs, qu'en aucun temps et pour aucun objet, l'Église ne s'est méprise sur les conditions de sa compétence; jamais, afin de s'emparer d'une question et la résoudre à son profit, elle n'a prétendu changer la nature de cette question. Nous nous expliquons :

1° Dans le domaine propre de sa compétence, le domaine spirituel, jamais, pour donner plus d'autorité à ses affirmations, l'Église n'a attri-

bué à une vérité ou à une institution un élément traditionnel qui ne lui appartînt pas réellement. Elle a, pour ce qui est de la source d'où émane chaque point de sa doctrine ou de sa constitution, laissé toutes choses dans leur classe respective. Ainsi, quelque importance qu'eût à ses yeux une institution, si cette institution ne se rattachait pas au Christ lui-même et par suite à la tradition *divine* et *catholique* proprement dite, l'Église ne lui a jamais attribué ce caractère. On savait ainsi quelles étaient les institutions et les pratiques que l'Église pouvait ou non modifier.

2° Jamais l'Église, pour étendre sa compétence, n'a prétendu qu'une question appartenait à l'ordre spirituel, quand, par sa nature, c'était une question temporelle ; elle a toujours laissé à la question son caractère propre. C'est ainsi qu'au sujet des moyens empruntés par l'Église à l'ordre temporel, par des motifs d'utilité, jamais, pour consolider son droit, elle n'a dénaturé une question. Nous en trouvons la preuve, même dans les entreprises les plus exorbitantes des papes du moyen age sur le temporel des États.

Certes, les subtilités et les sophismes ne leur manquèrent pas pour rattacher leur prétendu droit théocratique à quelque principe religieux, comme aujourd'hui les subtilités et les sophismes ne manquent pas pour faire de la souveraineté

pontificale et de l'indépendance spirituelle du saint-siége une cause indivisible. Mais jamais les papes n'ont prétendu que ce droit sur les couronnes était inhérent à leur mission spirituelle; encore moins ont-ils prétendu le tenir du Christ par une investiture directe, comme ils tenaient de lui leur autorité religieuse.

§ 2. — Doctrine soit des papes, soit des conciles sur ce sujet

Si l'on examine de près les décisions, même les plus affirmatives, soit des papes, soit des conciles, sur ce sujet, on n'y trouvera *aucune définition dogmatique ou décret de foi*. Les écrivains les plus autorisés, tels que Fénelon (1), Bossuet (2), Mamachi (3), Pey (4), Fleury (5), Gosselin (6), ont eu soin de faire ressortir le point important. Ils ont montré en effet qu'on avait tort de prendre pour des décisions dogmatiques ce qui avait

(1) Fénelon, *Hist. littér.*, 4e part., art. 2, § 1.

(2) Bossuet, *Déf. décl. gall.*, § 6 et 7, et liv. I, sect. 1, chap. II; liv. III, chap. I et V.

(3) Mamachi, *Origines et Antiquitates ecclesiast.*, t. IV, pag. 244.

(4) Pey, *de l'Autorité des deux puissances*, t. I, pag. 114 et suiv.

(5) Fleury, *Histoire ecclésiastique*, t. XIX, liv. XC, n° 18.

(6) Gosselin, *Pouvoir des papes au moyen âge*, pag. 305 et suiv.

plutôt le caractère de sentences personnelles contre des princes, au sujet d'actes dont l'autorité ecclésiastique se permettait de connaître par une extension abusive de sa juridiction sur les cas de conscience.

Ainsi, « la déposition de l'empereur Henri IV et celle de Frédéric II, qui sont les actes les plus remarquables de ce genre, sont des *faits historiques et non des décrets de foi* (1). » Pey, dit formellement : « La déposition de Frédéric II est un fait, non un décret dogmatique ; et ce fait, qui est personnel à Innocent IV, ne décide rien. La sentence ne fut prononcée qu'en son nom, et en présence seulement du concile, *præsente concilio,* non avec le terme *approbante concilio*, qui se trouve dans les décrets où le concile avait concouru avec le pape. D'ailleurs, il ne s'agissait pas dans ce concile du droit du pontife sur la couronne du prince : ce point fut supposé, quoique mal à propos, mais *jamais agité, jamais défini*. Toute la question se réduisait à savoir si l'empereur était coupable des crimes dont on l'accusait; c'est là-dessus qu'intervint le jugement (2). »

De sorte que si, en fait, le pape commettait un abus de pouvoir, par cela seul qu'il se permettait de juger un prince pour des actes de

(1) Gosselin, *Pouvoir des papes au moyen-âge*, pag. 305 et suiv.
(2) Pey, *de l'Autorité des deux puissances*, t. I, pag. 114.

l'ordre temporel, on peut dire que sa sentence gardait le caractère particulier d'une appréciation juridique, au lieu d'affecter le caractère général et décisif d'une définition dogmatique.

Il est vrai que les motifs sur lesquels les souverains pontifes ont appuyé ces sentences, présentent quelquefois un caractère dogmatique et décisif que n'ont pas les sentences elles-mêmes. Mais les théologiens enseignent communément que les raisons employées, *même dans les conciles œcuméniques*, pour établir *un dogme de foi catholique*, n'appartiennent pas toujours à la foi, parce que les conciles ne les proposent pas toujours comme telles (1).

A plus forte raison n'attribuent-ils pas un caractère dogmatique aux motifs allégués par les papes à l'appui de leurs sentences; ces motifs « sont des raisonnements plus ou moins sujets à contestation, et dont les principes ne sont pas donnés, par les papes eux-mêmes, comme des dogmes de foi (2). »

Bossuet, pour bien marquer la différence, dans un acte pontifical, entre ce qui est l'objet

(1) De la Hogue, *de Ecclesia*, pag. 219; — Grégoire XVI, *Il Trionfo della sede e della chiesa*, cap. 24; — Carrière, *de Matrimonio*, t. I, n° 582; — Montagne, *de Censuris seu notis theologicis*, art. 1, *ad calcem prælect. theol. de opere sex dierum*.

(2) Gosselin, *Pouvoir des papes au moyen âge*, pag. 305 et suiv.

d'une définition formelle et ce qui n'est pas *défini*, relève les dispositions de la fameuse constitution de Boniface VIII, *Unam sanctam*, qui semble porter plus loin qu'aucune autre le pouvoir du saint-siége. Or cette constitution ne *décide* qu'un point « qui n'est contesté par aucun catholique, savoir : *que tous les hommes doivent être soumis au souverain pontife de nécessité de salut*, » les princes aussi bien que les simples fidèles; « *mais elle ne définit point*, ajoute Bossuet, qu'on doive lui être soumis même sur les matières temporelles (1). »

Peu importe que les motifs se renferment ou non dans ces limites; l'essentiel est ce que contiennent seules les définitions de l'acte pontifical. Et ces définitions n'ont jamais concerné que l'autorité de l'Église sur les choses spirituelles. « Aussi est-il généralement reconnu, même par les théologiens ultramontains (Mamachi, *ubi supra*), que le sentiment qui attribue à l'Église et au souverain pontife *une juridiction au moins indirecte sur les choses temporelles*, n'a jamais été regardé dans l'Église comme *un dogme de foi*, et qu'il a toujours été permis de discuter là-dessus, comme sur une simple opinion, abandonnée à la liberté des écoles (2). »

(1) Bossuet, pag. 679.

(2) Gosselin, *Pouvoir des papes au moyen âge*, pag. 305 et suiv.

§ 3 — **Empiétements auxquels les papes ont dû déjà renoncer**

Il ne faut donc pas s'étonner si, sur ces questions abandonnées à la libre discussion, les papes se sont trompés souvent, empiétant abusivement sur le domaine temporel, étendant les effets de leurs sentences sur les actes de la vie civile. Bossuet en montre un frappant exemple dans les effets qu'entraînaient les excommunications au moyen âge. On sait que l'excommunié, simple fidèle ou prince, n'avait pas seulement à subir des peines spirituelles proprement dites, mais qu'il était privé de ses biens temporels; il devenait une sorte de paria dans la société civile; et quand c'était le prince qui était l'objet de la sentence, l'effet de l'interdit s'étendant sur tout le royaume, toute vie nationale était suspendue.

Or, durant ces siècles de confusion, et particulièrement au temps de Grégoire VII, cette opinion sur les effets temporels de l'excommunication était si généralement répandue « que les plus gens de bien et les plus savants hommes, dit Bossuet, renoncèrent aussitôt à l'obéissance de l'empereur Henri IV excommunié par ce pape. » Ce qui n'empêche pas Bossuet de qualifier cette opinion d'*erreur grossière*. « Mais *tout le monde*, dit-il, convient aujourd'hui qu'ils étaient dans une erreur grossière. Car les théo-

logiens s'accordent à dire, et même les décrets des papes prouvent que la défense du commerce avec les excommuniés souffre, par rapport à la société civile, une exception tirée de la nécessité où l'on est de les fréquenter ; ce qui ne s'entend pas seulement d'une nécessité absolue et physique, mais même d'une nécessité morale et civile (1). »

Voilà donc un exemple éclatant d'une pratique abusive, imposée pendant des siècles par les papes, et autorisée en toute assurance par la généralité des docteurs catholiques, sur une question qui concerne les choses temporelles, c'est à dire appartenant à un domaine qui n'est pas celui où l'autorité religieuse est compétente.

§ 4. — Il faudra renoncer de même aux derniers empiétements.

On devrait se souvenir de pareils exemples quand il s'agit de questions de même nature, et ne pas s'indigner contre ceux qui voudraient voir également disparaître tout ce qui reste encore des pratiques abusives et barbares du moyen-âge. Ce que dit Bossuet de l'extension qu'on faisait abusivement des effets de l'excommunication aux choses temporelles, n'avons nous pas le droit de le dire de l'emploi *abusif*

(1) Gosselin. *Pouvoir des papes au moyen âge*, pag. 221.

qu'on a fait et qu'on prétend faire encore du glaive temporel en faveur des décisions de l'Église? Faire intervenir le bras séculier dans les affaires religieuses, n'est-ce pas confondre le spirituel et le temporel, tout aussi bien que si l'on étend les effets d'une sentence religieuse contre un excommunié aux actes de sa vie civile?

Et, dans cet ordre de questions, parfaitement discutables entre les catholiques, n'avons-nous pas le droit de qualifier de *grave erreur* une *simple opinion*, bien que Bossuet lui-même l'ait professée avec tous les docteurs de son temps? Est-il téméraire de penser qu'aujourd'hui, Bossuet, éclairé par les événements, jugerait logique d'appliquer à la question de la liberté religieuse du citoyen les raisons qu'il invoquait à propos des effets temporels de l'excommunication? Il relirait ce passage de saint Luc, si important à ses yeux : « Un homme du milieu de la foule dit à Jésus-Christ : Maître, dites à mon frère qu'il partage avec moi la succession *qui nous est échue;* et il répondit : O homme! qui m'a établi pour vous juger ou pour faire vos partages! » Il ne faut, ajoute Bossuet, qu'approfondir cette réponse pour conclure que la question touchant la puissance temporelle est entièrement décidée.

Oui, elle est entièrement décidée; et nous ne doutons pas que le grand sens de Bossuet ne

tirât de ce texte le principe de la séparation complète et sincère du spirituel et du temporel, avec toutes ses conséquences; sans en excepter cette institution caduque de la papauté temporelle, qui maintient la confusion des deux ordres dans les mains mêmes du chef de l'Église.

LIVRE TROISIÈME

APPLICATION DES RÈGLES DE LA COMPÉTENCE DE L'ÉGLISE A L'ORDRE POLITIQUE.

—

Ces règles sur la compétence de l'autorité religieuse, et sur l'exercice de cette compétence, vont nous permettre de poser dans leurs vrais termes les graves questions où l'Église est en désaccord avec le droit moderne, et où, bien à tort, on la croit liée par ses précédents. En même temps elles serviront à élucider, incidemment, la question relative à l'intervention que l'Église s'est quelquefois permise dans des sujets scientifiques, et où l'on croit que son infaillibilité a été compromise.

CHAPITRE PREMIER

QUESTION POLITIQUE, OBJET DU DÉBAT

Ces questions se résument en une seule; car on sait, par ce qui précède, que tout le débat

entre le monde moderne et l'Église porte sur la liberté religieuse, ou, si l'on aime mieux, sur la séparation du spirituel et du temporel.

A ce principe, jusqu'ici l'Église a opposé le principe de la religion de l'État.

Quelle est la nature de cette question? Dans quelle classe faut-il la ranger? Entre-t-elle dans la compétence de l'Église? A quel titre l'Église a-t-elle pu s'en occuper? Et, en fait, à quel titre s'en est-elle occupée?

Rappelons avant tout que nous avons mis hors de cause ces principes : que la religion est la base des sociétés, que tout pouvoir vient de Dieu; principes qui sont aussi vrais et aussi pratiqués dans le régime de la séparation du spirituel et du temporel que dans celui de la religion de l'État. Il s'agit spécialement de la *profession* et de la *protection officielle* d'une religion par l'État, soit dans l'intérêt social lui-même, soit dans l'intérêt de la religion.

Le principe de la religion de l'État, et par contre le principe opposé de la séparation du spirituel et du temporel, à quel ordre appartiennent-ils? Est-ce à l'ordre temporel? Est-ce à l'ordre spirituel?

§ 1er. — Trois points de vue. — La question est temporelle à ces trois points de vue.

La question peut être considérée à trois points de vue : au point de vue d'une fonction ou at-

tribution du pouvoir social, ce pouvoir professant une religion comme élément de gouvernement temporel, et par suite l'appuyant de ses sanctions; 2° au point de vue d'un droit ou d'un devoir du citoyen vis-à-vis de l'État; 3° au point de vue de l'intérêt de l'Église qui fait de l'appui du bras séculier un moyen au service de la religion elle même.

Quel que soit celui de ces points de vue où l'on se place, il s'agit évidemment d'un objet appartenant, non à l'ordre spirituel, mais à l'ordre temporel.

Dans le premier cas, c'est une fonction du pouvoir social, en vue d'un intérêt social. On a beau faire de la religion, l'un des éléments de la constitution nationale, son intervention, ici, a une *fin* essentiellement *temporelle*, et non une *fin spirituelle;* le pouvoir qui l'emploie comme moyen de gouvernement fait œuvre temporelle.

Dans le second cas, il s'agit d'un rapport de l'homme avec la société temporelle, en vue aussi d'une fin temporelle. Or, c'est justement parce que les rapports des citoyens avec l'État n'ont en vue qu'une fin temporelle, que le citoyen a le droit de dire à l'État : « L'élément religieux qui est en moi ne vous appartient pas; je ne vous en dois pas compte; sous aucun prétexte vous ne pouvez vous en emparer et le réglementer. » Ce qui n'est autre chose que la séparation du spirituel du temporel.

Jusque-là, nous ne sortons pas du domaine temporel, et nous ne voyons pas à quel titre la puissance temporelle interviendrait; car, nous ne saurions assez le répéter, il ne s'agit d'aucune de ces grandes vérités qui sont le fondement de toute société humaine, mais d'un rapport purement temporel entre le citoyen et l'État.

§ 2. La raison d'utilité soit pour la société spirituelle, soit pour le salut individuel.

Mais l'Église invoque l'intérêt de la société spirituelle et l'intérêt des consciences; elle juge ce moyen, l'appui du bras séculier, utile à l'Eglise et aux individus. Comme cette utilité, pour les individus, se rapporte à leur salut, on prétend trouver par là, dans la question, une *fin spirituelle*, et l'on croit que cela suffit pour autoriser l'Église à affirmer que ce moyen est une condition essentielle au gouvernement des âmes.

Nous avons vu que ce n'est point par l'utilité tirée d'une chose qu'il faut classer cette chose; l'utilité qu'elle présente en un sens ou dans l'autre ne change pas sa nature. Ainsi, un moyen temporel, parce qu'il a une utilité spirituelle, c'est à dire parce qu'il sert à conduire à une fin spirituelle, ne cesse pas d'être un objet de l'ordre temporel. Or, ce moyen, l'appui du bras séculier, non seulement est, de sa nature,

un moyen temporel, mais on peut dire qu'il résume en lui tous les autres, puisque l'utilité, réelle ou illusoire, que retire l'Église d'un moyen temporel quelconque, ne peut consister qu'en une sanction civile donnée à ses décisions. La raison d'utilité n'empêche donc pas que ce moyen soit essentiellement et par excellence un moyen temporel.

De plus, cette utilité ne suffit pas pour autoriser l'Église à s'emparer de ce moyen et à en faire l'objet d'une décision irrévocable, sans tenir compte des conditions de la société temporelle. Nous avons vu que, incompétente dans l'ordre politique, l'Église n'a rien à voir ni à juger quant au mode de constitution nationale qu'il plaît à un peuple de se donner ; et que les plus hautes et les plus impérieuses raisons de convenance lui commandent de renoncer à ces moyens empruntés à l'ordre temporel, quand l'emploi de ces moyens est devenu incompatible avec les conditions de l'ordre nouveau.

CHAPITRE II

LA QUESTION AU POINT DE VUE DES CONDITIONS DIRECTES DE LA COMPÉTENCE DE L'ÉGLISE.

Et maintenant, si nous nous plaçons au point de vue de la compétence de l'Église, et des ca-

ractères que doit posséder une décision pour être irrévocablement acquise, et pour lier l'Église elle même, que trouvons nous? Ce principe de la religion de l'État appartient-il à la classe des vérités *divines* et *catholiques?* C'est à dire, a-t-il été posé par le Christ? Et la tradition l'a-t-elle conservé partout et toujours à ce titre de vérité révélée, et par conséquent immuable?

§ 1er. — Cette question n'est pas dans la classe des vérités divines et catholiques.

Nous défions bien qu'on nous montre un seul texte, dans l'Évangile, qui établisse ce principe, ni une seule décision de conciles qui présente cette question avec ce caractère d'une émanation divine. Au contraire, nous avons montré que l'Évangile contient des textes qui impliquent manifestement la séparation du spirituel et du temporel; bien plus, que tout l'Évangile n'est que l'esprit même de la liberté. Et la tradition a toujours laissé cette question dans la classe de celles qu'il était permis de discuter librement, malgré les efforts des intolérants pour la rattacher aux principes de la doctrine chrétienne.

Deux points sont donc hors de doute : 1° Le principe de la religion de l'État n'appartient pas à l'ordre spirituel. 2° Il n'a pas été posé par le Christ. Pouvait-il l'être par celui qui est venu pour fonder *à part* la société des âmes, se suffisant à elle-même, abstraction faite des condi-

tions d'existence des sociétés humaines, et en dehors des moyens politiques?

Ce principe n'entre pas non plus dans la catégorie qui concerne la règle des mœurs, ni dans celle qui se rapporte à la discipline de l'Église, si ce n'est indirectement, par l'utilité que l'Église peut trouver dans ce moyen.

Et de fait, c'est bien cette raison d'utilité qui se trouve au fond de tous les actes pontificaux sur cette matière. En les parcourant attentivement, on voit que, sous les formes les plus dogmatiques, une préoccupation unique domine, la question d'*utilité*. Qu'on relise notamment le fameux Syllabus, si affirmatif dans les termes; on y voit, dans l'article LXXXVII, cette formule significative : que c'est une erreur de croire que « à notre époque, *il n'est plus* UTILE que la religion catholique soit considérée comme l'unique religion de l'État, à l'exclusion de tous les autres cultes. »

La question demeure donc toujours réduite à une question d'utilité, soit pour l'Église, soit pour la société temporelle elle-même.

A l'un et à l'autre point de vue, c'est une question de fait, au sujet de laquelle, les circonstances changeant, l'utilité peut changer. S'agit-il d'utilité temporelle? La société temporelle en est juge, et l'Église n'a rien à y voir, pourvu qu'elle soit respectée et laissée libre dans son œuvre spirituelle. S'agit-il d'utilité religieuse?

L'Église ne peut persister dans l'emploi d'un moyen inconciliable avec l'ordre social nouveau, quand cet ordre nouveau, surtout, au lieu de violer la liberté de la conscience dans le citoyen, le déclare maître de sa foi et le laisse librement remplir ses devoirs religieux dans l'Église.

§ 2. — L'Eglise sur cette question n'est donc point liée par ses précédents.

L'Église doit donc renoncer à ce moyen. Et en y renonçant, elle ne se déjuge pas; car il ne s'agissait ni d'un dogme proprement dit, ni d'une institution quelconque léguée par le Christ et, par conséquent, inaliénable.

Du reste, en réalité, quel sacrifice demandons-nous à l'Église? Aucun; car, ce qu'elle veut maintenir est désormais purement chimérique. Ce n'est pas assez dire que de déclarer qu'il n'est plus *utile* que la religion catholique soit considérée comme la seule religion de l'État. La vérité, c'est que, dans les sociétés démocratiquement organisées, une religion de l'État est une impossibilité logique, un non-sens. Nous l'avons prouvé plus haut, en montrant que, de quelque manière qu'on s'y prenne, il n'y a pas moyen qu'un État démocratique professe officiellement une religion.

Le régime démocratique, c'est le règne des majorités. Or le choix d'une religion ne peut être l'œuvre des majorités. L'État, expression de la

majorité, n'a pas plus qu'elle la mission de choisir et professer un culte. Et les agents de l'État sont, comme tels, dans la même position que l'État. Quelle religion professeraient-ils, eux les représentants d'une majorité qui n'en peut choisir aucune? Un fonctionnaire quelconque est fonctionnaire civil, et rien de plus. Il sera, en religion, catholique ou autre chose, pour son compte personnel, nullement comme fonctionnaire; sa fonction est étrangère à l'ordre religieux. Et ce qui est vrai de chaque fonctionnaire, l'est aussi du chef de l'État (1).

Nous défions les partisans des religions de l'État de nous dire en quoi peut consister une religion de l'État, qui n'est représentée par personne, ni par la majorité qui fait la loi, ni par le chef de l'État, ni par ses agents; nous les défions de donner une formule précise et intelligible à un principe qui, dans l'ordre social, n'oblige ni les simples citoyens, ni les fonctionnaires.

Il faut donc en finir avec cette fantasmagorie qui ne sert qu'à obscurcir la plus simple des questions. Ces protestations et ces anathèmes, sans cesse répétés, signifient uniquement qu'on regrette un ordre de choses où l'on retirait ou croyait retirer une utilité spirituelle des alliances entre les deux pouvoirs. On a peine à se

(1) Voir ci-dessus, t. I, pag. 275 et suiv.

persuader que ces alliances, désormais, n'ont plus que des inconvénients, sans nul avantage; d'autant plus qu'elles sont devenues logiquement incompatibles avec les principes de liberté du droit nouveau. L'avenir montrera que la liberté seule est utile, parce que les sociétés émancipées comprennent qu'il n'y a de dignité que dans la liberté, et que tout moyen de contrainte religieuse provoque la révolte des consciences, et, par suite, des perturbations inévitables, soit dans l'ordre social, soit dans l'ordre religieux.

LIVRE QUATRIÈME

APPLICATION DES RÈGLES DE LA COMPÉTENCE AUX QUESTIONS SCIENTIFIQUES.

CHAPITRE PREMIER

CARACTÈRE DE CE DÉBAT ENTRE L'ÉGLISE ET LES SAVANTS.

Comme les questions politiques, les questions scientifiques sont hors du domaine de l'Église. Si l'on s'était souvenu des règles fort simples de sa compétence et des conditions strictes de son autorité spirituelle, on n'aurait pas rempli ce sujet, comme on l'a fait, de confusions et de malentendus.

Assurément, chaque chrétien sait que les vérités, soit spéculatives, soit pratiques, qui constituent la doctrine chrétienne, se bornent à celles qui ont été enseignées *directement* par Jésus-Christ. Il sait de plus que la société universelle

§ 2. — Les textes scientifiques des livres saints créent-ils une compétence pour l'Eglise?

Mais, quand il se trouve que ces questions ont été traitées de près ou de loin par les livres saints, cette circonstance crée-t-elle une compétence indirecte pour l'Église, en ce sens que l'Église soit chargée de préciser ces points scientifiques dans le texte sacré, et par suite de déclarer erronées les doctrines scientifiques contraires?

Il faut convenir qu'un préjugé, fort ancien parmi les catholiques, les dispose généralement à attribuer cette sorte de compétence indirecte à l'Église. Bien que dépourvue de toute mission directe en ces matières, elle n'en aurait pas moins le droit de condamner une affirmation scientifique quelconque, comme contraire à la Bible.

C'est sur cette sorte de compétence que porte toute la difficulté entre les savants et les catholiques; c'est à ce point de vue que s'est présentée en particulier la question concernant Galilée.

Il importe de rétablir les règles sûres de la compétence religieuse, à la place de vagues et chimériques prétentions.

A quel titre et dans quel sens l'Église pourrait-elle intervenir au sujet des affirmations scientifiques de la Bible? Est-ce au même titre que l'auteur du livre sacré? Est-ce pour conti-

nuer son œuvre personnelle? Nous ne pourrons répondre à ces questions qu'après nous être préalablement entendus sur ce que valent les assertions bibliques en elles-mêmes et dans l'intention de l'auteur des livres saints.

§ 2. — Caractère des données scientifiques de la Bible.

Il y a deux côtés dans le récit de Moïse : le côté historique et le côté scientifique. C'est d'abord une histoire comme toute autre, où des erreurs de faits et de dates peuvent s'être glissées. Bien qu'on admette qu'une inspiration générale a soutenu l'auteur et l'a préservé de toute erreur sur les grandes vérites religieuses et morales, qu'il rappelait à son peuple et en même temps à tous les peuples ; bien qu'on reconnaisse, en outre, même dans le récit purement humain, tous les signes de la véracité historique, il ne faut pas oublier que l'auteur puisait ses informations, quant aux faits purement historiques, dans la tradition vivante du peuple juif. Si son caractère personnel, et le respect proverbial du peuple de Dieu pour ses traditions nationales, doivent nous donner une légitime confiance dans l'authenticité des principaux traits de ce récit, les détails qu'il contient sont néanmoins dans les mêmes conditions que les détails contenus dans toute œuvre historique, et soumis au contrôle perpétuel des nouvelles et plus actives informations.

Mais, ce récit ne se borne pas à prendre son point de départ aux temps historiques. Remontant à l'origine même des choses, il raconte la création, et là, devant le spectacle de l'œuvre divine, avec l'assurance d'un témoin, l'auteur sacré décrit des événements et marque des faits que la science, dont ils sont le domaine, ne pourra saisir, même en partie, qu'après des siècles de tâtonnements et d'efforts accumulés. Or, ces faits, dont nulle trace ne pouvait être restée dans la mémoire des hommes, puisque la plupart étaient antérieurs à l'apparition de l'homme, ces événements primordiaux, ces cataclysmes, ces révolutions immenses de la terre et des cieux, dont le secret était gardé dans les entrailles du globe et dans les abîmes de l'espace, comment l'auteur de la Bible les pouvait-il connaître ?

On voit, à la lecture de ces pages immortelles, que par la bouche de Moïse ce n'est pas la science humaine qui parle; ce n'est pas le langage d'un savant proposant des opinions personnelles, lesquelles, à cette époque, n'auraient pu être que des conjectures, c'est l'affirmation assurée d'un homme qui a conscience d'annoncer des verités incontestables et que l'avenir ne démentira pas. S'il ne tient pas ces vérités de ses propres connaissances scientifiques, ni de celles de ses contemporains, d'où les tient-il? Les chrétiens pensent qu'il les tient d'une inspiration divine.

§ 4. — L'inspiration de l'auteur sacré est personnelle.

Quel est le caractère, et quel est le but de cette inspiration?

L'inspiration, dont Moïse est l'objet, est personnelle. En en montrant le but, nous en donnerons la raison. Le but de cette inspiration est-il de fournir à l'humanité un corps de doctrine scientifique? Nullement. Jamais le monde chrétien ne l'a pensé. Pour que cet enseignement eût sa raison d'être dans les vues providentielles, il faudrait supposer que la religion ne peut se passer d'un appareil scientifique, parce que les vérités des deux ordres seraient également nécessaires au salut. Alors, ce ne serait pas un fait isolé d'inspiration que nous offrirait l'histoire, mais une révélation scientifique permanente, au moins quant aux moyens de conservation des vérités révélées; nous retrouverions cet ensemble de vérités scientifiques dans l'enseignement du Messie promis par les Écritures; et le symbole des chrétiens embrasserait le domaine des sciences comme le domaine religieux.

Or l'Évangile est muet sur le récit scientifique de la Genèse. De tous les faits de cet ordre, que contient le livre biblique, les apôtres, héritiers du Christ, et formulant sa doctrine en un symbole de foi, n'ont gardé qu'un grand

fait, érigé en dogme; *la création :* « Je crois en Dieu créateur du ciel et de la terre. » Là, on est à la racine des choses, au point de départ de toute science soit divine soit humaine. Il fallait avant tout affirmer le Dieu personnel, préexistant à tout, et tirant tout du néant. Voilà pourquoi cette vérité, point de départ de toutes les autres, devait être enseignée comme un dogme, et le premier de tous les dogmes.

Un autre fait, celui de la création d'un premier couple unique, a aussi pour les chrétiens une importance dogmatique, car il est nécessairement supposé par le dogme de la déchéance, sur lequel roule toute l'œuvre messianique. Ce fait primordial est donc dans la tradition inaliénable de l'Église.

Mais une fois le dogme de la création posé, et le fait d'un premier couple établi, le symbole, purement religieux par son objet, n'a aucun trait à l'œuvre des créations successives et aux questions scientifiques qui s'y rattachent, par plus qu'aux faits concernant l'histoire primitive de l'humanité. Ces questions scientifiques ou historiques sont étrangères au symbole qui est complet en lui-même. Supposez le récit biblique supprimé, vous ne retranchez rien à la doctrine religieuse des chrétiens.

Est-ce à dire que, sauf le dogme de la création et le fait de l'existence d'un premier couple unique, tous les autres faits scientifiques de la

Genèse soient répudiés par le Christ et l'Église? Loin de là. Nous voulons dire simplement que ces faits ne font point partie de l'enseignement dogmatique de l'Église; ce sont des choses accessoires, parfaitement distinctes et indépendantes des objets de la foi. Mais, bien qu'accessoires, elles n'ont pas moins une haute portée dans la Bible; le récit de Moïse, étranger à l'ordre religieux par son objet, devient, par son but, un monument d'un grand prix dans l'ensemble de l'œuvre messianique.

§ 5. — But de cette inspiration.

Quel est ce but?

Il ne faut pas oublier que toute l'histoire du peuple juif est une préparation à cette œuvre messianique. C'est à ce point de vue surtout que l'auteur sacré a recueilli les traditions nationales, marquant d'un trait lumineux la voie sacrée où marchait le peuple choisi, entre deux termes extrêmes, la déchéance originelle et la réconciliation par le Christ. Aussi, son livre, en même temps qu'il est un monument historique comme tous ceux que nous a légués l'antiquité, présente-t-il ce caractère exceptionnel d'être l'annonce prophétique d'un grand événement, capital dans la vie de l'humanité. Tout y converge autour de cette idée dominante, la promesse du Messie; dans ces récits, tout sert à

asseoir sur des fondements indestructibles la croyance traditionnelle du peuple juif à l'avénement certain du Messie; et pour les peuples à venir, tout devra servir à prouver que, dans la personne du Christ, s'est réalisée l'annonce prophétique.

C'est pourquoi tous les moyens de preuves s'y trouvent réunis; sans compter les signes purement rationnels de la véracité historique qui s'y montrent au plus haut degré, Moïse emploie trois ordres de moyens surnaturels, se rapportant à une triple inspiration : le miracle, la prophétie, l'affirmation de faits scientifiques, inconnus et invérifiables au moment où ils sont affirmés.

Comme le fait miraculeux, comme le fait prophétique, l'affirmation scientifique par inspiration est un moyen de preuve. Au même titre que les faits miraculeux étaient destinés à convaincre les témoins contemporains; au même titre que les prophéties étaient destinées à devenir une preuve analogue pour ceux qui vivraient au temps de leur accomplissement; au même titre, le récit primordial de la formation des choses, écrit à une époque où la science des lois du monde était nulle, a été légué aux âges futurs progressivement éclairés par les conquêtes de l'esprit humain, comme une preuve *extrinsèque*, mais éclatante, de l'inspiration divine de l'auteur de ce récit.

Il est naturel que les chrétiens, convaincus de l'inspiration de ces livres, attendent en toute sécurité le contrôle des découvertes scientifiques. Sur la plupart des points, l'attente devait être longue, laborieuse, troublée fort souvent par les trompeuses apparences de faits mal vérifiés et de théories incomplètes. Bien loin que Moïse ait pu emprunter les éléments de son récit aux connaissances scientifiques de ses contemporains, toute la science cosmogonique et ethnographique des anciens repose sur des erreurs entièrement contraires aux assertions bibliques; ces erreurs se sont perpétuées encore pendant des siècles, et la science qui commence à débrouiller ce chaos est toute moderne.

Aussi, les ennemis du christianisme et, par suite, du livre qui en est la préparation, ont-ils pu longtemps, sur un grand nombre de questions, se vanter d'un apparent triomphe, jusqu'à ce qu'enfin les belles et décisives découvertes de ce siècle, en restituant les véritables lois du monde, aient fait ressortir leur concordance avec l'immortel récit de la Genèse.

Bien des points subsistent encore, de cosmogonie, d'ethnographie, de philologie, où la science humaine n'a pas dit son dernier mot; et quelques points même où les résultats présents de l'observation peuvent faire naître des doutes sur l'exactitude de l'auteur sacré. Les efforts et les recherches ne se lasseront pas, et les chré-

tiens ont la confiance que, plus la lumière scientifique se fera, plus deviendront nombreux les points de concordance de la science avec la Genèse.

CHAPITRE II

QUESTIONS DE CONCORDANCE.

Il n'entre pas dans notre plan de traiter directement ces questions de concordance, objet de très importants travaux, depuis que Cuvier a ouvert cette voie de réparation en y imprimant la marque de son génie. Nous n'avons en vue, on le sait, que de fixer en cette matière les règles de la compétence.

Quel est le rôle de l'Église, soit vis à vis des affirmations scientifiques des livres saints, soit vis à vis de la science humaine s'occupant des mêmes faits?

C'est ici que les malentendus se sont produits, on a voulu mêler l'Église à un débat qui ne la regarde nullement, du moins pour ce qui est de sa compétence proprement dite. Très intéressée assurément à la solution des problèmes qui se débattent entre la Genèse et la science, elle doit attendre, sans y intervenir, dans une attitude d'impassible impartialité. Nous allons démontrer que tel est son unique rôle : s'abstenir.

§ 1.— L'Eglise incompétente dans ces questions de concordance.

De quoi s'agit-il en effet? Nous l'avons dit, il s'agit d'assertions scientifiques déposées dans un livre, à une époque où l'état des connaissances humaines les rendait invérifiables, et attendant, à des siècles de distance, que les découvertes de la science les confirment, en témoignage de l'inspiration de celui qui les a avancées. Que faut-il pour que la vérification soit possible et sincère? Il faut la liberté absolue de l'investigation. Prétendre, comme on l'a fait souvent, que les affirmations de la Genèse mettent un obstacle aux investigations et une borne à la science, c'est se placer en dehors de toute logique, puisque ces affirmations par inspiration sont un appel à la science future. L'Église, au profit de laquelle cette preuve scientifique a été promise, se mettrait dans une situation contradictoire et dérisoire, si elle prétendait entraver le contrôle attendu. Il serait absurde qu'après avoir appelé, pour s'en faire un titre, ce contrôle de la science sur les affirmations bibliques, elle invoquât ces affirmations elles-mêmes pour empêcher l'œuvre scientifique.

Supposez un homme qui, pour prouver la réalité de sa clairvoyance magnétique, affirmerait qu'il existe, en un tel point du globe et à telle profondeur, une mine d'or, et qui ensuite, à ceux qui voudraient se mettre à l'œuvre, afin

de vérifier si, en effet, la mine existe, dirait : « Non, gardez-vous-en bien ; qu'avez-vous besoin de chercher ? Vous devez vous contenter de ma parole ; j'ai vu et cela suffit ; hommes de peu de foi, vous êtes indignes des vérités que je vous ai enseignées, vous ne méritez que des anathèmes. » Cette conduite ne serait-elle pas la déraison même ?

L'Église ne ferait pourtant pas autre chose si, au nom des livres saints, elle voulait arrêter l'essor de la science. Au contraire, elle doit, plus que qui que ce soit, en désirer ardemment les progrès, puisqu'elle a la confiance que chaque découverte nouvelle, en confirmant les récits de la Genèse, sera une preuve de plus de l'inspiration de son auteur. Quand Jésus-Christ, pour prouver sa mission divine, accomplissait un fait miraculeux, ne soumettait-il pas ce fait à la vérification des témoins qu'il voulait convaincre ? Devant le doute de saint Thomas, le divin ressuscité s'indigne-t-il et fait-il appel à la foi du disciple ? Non, il lui dit : Touchez mes plaies et voyez. Ainsi doivent dire les dépositaires de la Bible aux représentants de la science humaine : étudiez et comparez.

§ 2. — L'Eglise n'est pas juge des résultats de la science quant à leur concordance avec la Bible. — Deux termes du problème.

Mais, si l'Église ne doit pas arrêter l'œuvre de la science, a-t-elle qualité pour en juger les ré-

sultats, du moins en ce qui regarde la confrontation de ces résultats avec les récits bibliques?

Nous n'hésitons pas à répondre négativement, aucune mission, à aucun titre, ne lui ayant été donnée à ce sujet, pour deux motifs : d'abord parce que, la preuve la concernant, elle ne peut être juge et partie; ensuite et surtout, parce que ces objets, par leur nature, échappent à sa compétence.

Examinons la question de près, aux divers points de vue que pourrait présenter cette intervention de l'Église.

Voici un problème scientifique soulevé : la terre tourne-t-elle? Nous l'avons vu, sur ce terrain purement scientifique, l'Église est radicalement incompétente. Le prêtre peut être un grand savant, mais l'Église, l'autorité spirituelle, est absolument étrangère à ce domaine; elle n'a donc rien à dire dans ce débat.

Mais l'Église peut-elle s'occuper de cette question pour déclarer quelle est celle de toutes les solutions possibles qui se trouve en concordance avec la Bible? Nous disons non également, car cela lui conférerait une compétence véritable; par un détour, elle n'interviendrait pas moins dans le domaine de la science. Or, elle n'a pas plus cette compétence indirecte que la compétence directe. Il suffira, pour s'en convaincre, de se rendre compte de ce qu'impliquerait cette intervention.

Il y a, dans le problème proposé, deux termes à comparer et à confronter : 1° L'opinion mise en avant par les savants sur la question en litige; 2° le vrai sens du texte sacré, que l'on prétend contenir une solution de la même question, identique ou contraire à celle de la science.

Pour que l'Église se fasse juge, il faut qu'elle pèse les deux termes; d'abord le premier : l'opinion scientifique; il faut qu'elle précise cette opinion, qu'elle en définisse la valeur scientifique. Et qu'on ne se figure pas que ce soit toujours chose facile. Quelquefois une solution est fort complexe et contient des points de vue divers, distingués entre eux par des nuances très délicates. Même en mettant de côté les preuves sur lesquelles s'appuie une proposition et s'abstenant de les juger, le fait seul de la définir et de la préciser peut être, nous le répétons, une entreprise très ardue; d'ailleurs, facile ou difficile, cette œuvre de définition est une œuvre scientifique; et, à aucun titre, une assemblée religieuse n'est compétente pour s'y livrer.

Voyez-vous un concile occupé de rechercher quel est l'état de la science astronomique, quelles sont les solutions dernières qu'elle propose, et de définir ces solutions; puis, faisant le même travail sur l'état des sciences naturelles, recueillant et précisant les résultats qu'elles donnent sur l'ordre des formations géologiques, sur la série des apparitions successives des êtres créés?

Il n'y aurait pas assez de protestations contre un pareil fait s'il se produisait ; et jamais il ne s'est produit. Jamais les assemblées religieuses n'ont montré de telles prétentions. Ainsi, voilà le premier terme du problème qui échappe absolument à l'Église.

En est-il de même pour le second terme : le texte sacré, objet de la comparaison avec une donnée scientifique? L'Église a-t-elle compétence pour fixer le sens scientifique de ce texte?

Pour définir un texte, il faut évidemment une compétence sur la matière exprimée par ce texte. En effet, dire le sens d'un texte, ce n'est autre chose que définir, *au fond*, l'objet dont le texte est la formule. Ainsi, quand l'objet exprimé par un texte est un objet religieux proprement dit, l'Église est compétente pour définir ce texte; c'est sa compétence, *au fond*, qui lui permet de s'emparer de la formule et de la préciser.

Il en est de même quand il s'agit d'un texte contenant un fait qui a une importance dogmatique. Nous en avons vu un exemple dans le fait de la création d'un premier couple humain unique. L'Église, dans ce cas, est compétente pour définir ce texte, parce qu'elle est compétente, *au fond*, sur le fait qui est l'objet du texte; et ce fait est de sa compétence, et appartient à la *tradition catholique*, parce que, se trouvant nécessairement impliqué dans le dogme de la déchéance originelle, il prend par là une impor-

tance dogmatique. Si, au lieu de cette importance dogmatique, le fait exprimé dans le texte biblique n'avait qu'un caractère purement scientifique ou historique, sans lien nécessaire et indivisible avec un dogme religieux, l'Église n'aurait aucune compétence pour définir le sens du texte qui le contient.

Donc, on aura beau subtiliser, pour définir le sens *scientifique* d'un texte, il faudrait être compétent sur l'objet scientifique qui est exprimé par ce texte. Nous retombons, on le voit, dans la compétence scientifique proprement dite; et nous savons que cette compétence n'appartient en aucune façon à l'Église. Elle ne peut donc pas plus intervenir à ce titre pour définir scientifiquement ce texte, qu'elle ne peut intervenir pour définir scientifiquement une proposition de la science moderne.

§ 3. — L'Eglise ne peut intervenir non plus comme continuant l'auteur sacré.

Peut-on faire intervenir l'Église à un autre titre, c'est à dire comme représentant et continuant l'auteur même du texte, lequel n'avait pas plus qu'elle une compétence scientifique, et lequel cependant l'Église sait n'avoir pas pu se tromper?

Nous avons vu que l'auteur a parlé sous une inspiration divine. C'est cette inspiration qui fait son autorité. Il faudrait donc, pour que

l'Église le représentât et le continuât, qu'elle fût l'objet de la même inspiration. Or, personne ne l'a jamais pensé. Il est admis que l'inspiration, soit prophétique, soit rétrospective, est *personnelle*. L'Église ne la possède en aucune façon, et n'a jamais prétendu la posséder. En face de l'objet scientifique de ces textes, les membres de l'Église sont des lecteurs quelconques, abandonnés à leurs propres lumières, comme ils le sont en présence des assertions des savants modernes. Dépourvus, à cet égard, de toute inspiration exceptionnelle, ils n'ont aucun droit d'affirmer dogmatiquement leur opinion et d'en faire un article de foi.

Dira-t-on que l'Église, quand elle consacre de nouveau une affirmation scientifique de la Genèse, ne prétend se dire ni inspirée ni savante, mais qu'elle entend uniquement rappeler que c'est l'auteur sacré qui était inspiré, et par conséquent digne de foi?

C'est là qu'est la confusion et le cercle vicieux. Que l'auteur de la Genèse fût inspiré, cela n'implique, en aucune façon, pour l'Église, le droit d'intervenir; car, pour intervenir avec autorité, il faudrait que l'Église participât à l'inspiration. Qu'on regarde, en effet, ce qui se passe à l'égard des vérités dogmatiques, quand il s'agit de fixer le sens d'un texte, soit de la Bible, soit de l'Évangile, qui en est la formule. Suffit-il que les auteurs de ces livres aient été inspirés? Non, as-

surément. Il faut, pour que l'Église puisse définir et affirmer le sens de ce texte, qu'elle soit elle-même l'objet d'une assistance divine particulière. C'est cette assistance directe qui crée sa compétence et son autorité, et non l'inspiration individuelle de l'auteur du texte à définir. Sans quoi, le premier venu aurait qualité pour donner ces définitions.

C'est parce que les textes contenant des vérités dogmatiques sont des formules empruntées aux langues humaines, et par conséquent imparfaites, qu'ils ont reçu inévitablement, malgré l'inspiration de l'auteur, des interprétations très diverses et même contradictoires; et c'est pourquoi l'Église, chargée d'en garder le vrai sens, a dû être l'objet d'une assistance divine permanente. Il faudrait donc que cette assistance s'étendît également aux questions scientifiques, pour que l'Église pût choisir sûrement entre les divers sens qu'on peut donner aux textes de la Bible. Or personne pourra-t-il prétendre qu'elle possède cette sorte d'inspiration?

N'ayant donc, sur ces sujets, ni la compétence scientifique ni l'inspiration particulière, à aucun titre elle n'a le droit d'y intervenir pour dogmatiser. Elle doit abandonner ces textes à qui de droit, c'est à dire à la science humaine.

S'agit-il d'un texte obscur, n'affirmant clairement aucun fait scientifique? Il n'a nul intérêt ni pour la science ni pour la religion. S'agit-il

d'un texte clair et précis, affirmant un fait scientifique à une époque où la science n'existait pas? Si les découvertes postérieures de la science confirment ce fait, le triomphe du livre sacré en brillera d'autant plus, que l'Église ne sera pas sortie de son impassible neutralité.

CHAPITRE III

SAGE RÉSERVE DE L'ÉGLISE SUR LA PLUPART DES QUESTIONS SCIENTIFIQUES.

Du reste, ce qui prouve bien qu'au fond, l'Église ne prétendait à aucune compétence réelle, même aux époques où les pratiques de la cour romaine accusaient quelque confusion sur les limites de son droit, c'est qu'on se gardait d'intervenir pour fixer le sens des textes reconnus obscurs et douteux. Si l'Église se fût considérée comme compétente en ces matières, n'eût-ce pas été le cas de fournir le poids de son autorité, comme elle le fait pour les textes purement religieux qui sont l'objet d'interprétations diverses? car, si les textes sont si clairs que personne n'en puisse méconnaître le sens, l'intervention de l'Église est inutile.

Nous citerons, comme exemple de la sage réserve du clergé catholique à propos de concordances, deux questions d'un très haut intérêt : la question tant débattue des générations spontanées, et la question des *jours* génésiaques.

§ 1er. — La question concernant l'origine de la vie dans les êtres organisés.

La question concernant l'origine de la vie dans les êtres organisés n'est pas nouvelle; avant de faire le tourment des physiologistes modernes, elle avait vivement préoccupé les savants et les penseurs de tous les temps, partagés entre l'opinion qui rattache par une chaîne non interrompue tout être vivant à un premier germe primitivement créé avec la puissance de se reproduire indéfiniment pour former une espèce déterminée et distincte; et l'opinion qui attribue à la matière une propriété essentielle et générale en vertu de laquelle, dans certaines conditions physiques et chimiques, et sans le concours d'un être générateur, les molécules matérielles se combinent de manière à produire un être vivant.

Depuis que le christianisme, avec la Genèse, a restitué au monde le dogme de la création et le mode de formation primordiale des êtres par espèces distinctes, la première opinion a été la plus généralement répandue. Cependant, la question a subi des vicissitudes nombreuses, suivant l'état de la science humaine. Il y a eu des époques où des observations, nécessairement incomplètes à cause de l'imperfection des instruments dont on disposait, mais considérées alors comme concluantes, avaient mis en faveur

l'hypothèse des générations spontanées. Du temps de saint Augustin, par exemple, puis pendant les siècles péripatéticiens du moyen âge où la scolastique avait repris l'ancien adage *generatio unius est corruptio alterius*, et aussi dans le cours du seizième siècle et la première moitié du dix-septième, cette opinion était assez commune parmi les savants.

Or, il est digne de remarque que saint Augustin, aux quatrième et cinquième siècles, aussi bien que Cornélius à Lapide au commencement du dix-septième, au lieu de rejeter *à priori* cette opinion comme contraire à la Genèse, la prennent telle quelle des mains des savants, et, la tenant pour établie sur des preuves rationnelles, s'attachent uniquement à démontrer qu'elle n'infirmerait en rien le récit de Moïse. La raison qu'ils en donnent, c'est que rien, dans le texte sacré, n'empêcherait de supposer que la matière a été douée par le créateur lui-même d'une puissance virtuelle (*potentialiter*) qui la rend apte à produire, dans certaines conditions, des êtres vivants d'un ordre inférieur (1).

Les observations ne purent s'appliquer longtemps qu'à des animalcules relativement considérables, tels que les larves nées dans les cada-

(1) Voy. Saint Augustin, t. IV. lib. III, *de Genesi ad litt.*, cap. XIV, *Cornelius à Lapide, comment. in Script. sacr.* Paris, édit. Vivès, 1861, t. I, pag. 66. — Darras. *Histoire générale de l'Église*, t. 1, pag. 65 et 71.

vres, seuls accessibles à l'œil du savant. Dans ces limites, François Redi, en 1688, donna le dernier mot aux défenseurs de la fécondité persévérante des germes, en prouvant que ces larves proviennent de germes déposés dans un milieu favorable, par des insectes déjà connus; et le fameux principe de Harvey, *omne vivum ex ovo*, put régner longtemps sans partage. Les théologiens cessèrent par contre-coup de juger nécessaire d'admettre, que, pour les êtres vivants d'*un ordre inférieur*, le créateur avait fait une exception à la loi de reproduction par la filiation sériaire des germes.

Mais la difficulté scientifique n'avait fait que reculer d'un pas. Le point d'interrogation subsistait toujours; le débat devait se rouvrir, et il se rouvrira peut-être indéfiniment, chaque fois que des moyens plus puissants d'investigation feront apparaître aux regards de l'observateur de nouveaux animalcules dans ces régions insondables du monde microscopique.

Sans parler des œuvres, relativement anciennes et déjà dépassées, des Burdach, des Treviranus, des Tiedemann, on sait avec quelle ardeur les savants modernes ont repris la question à propos des vers intestinaux et des infusoires. Comme toujours, le premier résultat des découvertes a été un doute dont on s'est empressé de faire un argument en faveur de l'hétérogénie. Les ingénieuses expériences de

M. Pouchet, nouvel adepte de cette doctrine, du moins quant à la production de certaines espèces inférieures, puis celles de M. Joly, de M. Musset, etc. semblèrent d'abord ruiner les conclusions de Spallanzani dont les belles découvertes (en 1767) avaient triomphé des affirmations de l'hétérogéniste Needham, et même les conclusions plus récentes de Schultz, de Schwann, de Ehrenberg, puis de MM. Van Beneden et Dujardin, tous adversaires de la génération spontanée.

Mais les travaux des savants les plus autorisés, tels que MM. Doyère, Payen, Milne-Edwards, Quatrefages, Dumas, Claude Bernard, et enfin M. Pasteur, ont démontré de nouveau la fécondité persistante des germes, dans les conditions mêmes où les observations premières avaient semblé attester une absolue impossibilité de conservation.

Faut-il en conclure que la science a dit son dernier mot? Non certes. Les très récentes et déjà célèbres études de Darwin, et celles de Richard Owen et du docteur Büchner, montrent bien que l'esprit humain n'est pas près de s'arrêter dans le champ des hypothèses scientifiques au sujet des lois rudimentaires du monde matériel et du mode de formation des organismes vivants.

Faut-il en conclure que la question de concordance est définitivement jugée? Pas davan-

tage. Ce que nous voulons faire ressortir des observations qui précédent, c'est d'abord un exemple précis du caractère qu'a gardé, à travers les siècles, ce débat, moitié scientifique, moitié religieux, dans le monde des théologiens; puis un enseignement pouvant nous indiquer la règle à suivre dans ces délicates questions de concordance.

Le caractère de ce débat a été de rester libre entre les théologiens et les savants. L'autorité religieuse n'y est pas intervenue, pas plus *indirectement* au sujet de la question de concordance, que directement en faveur de l'une ou l'autre des deux thèses scientifiques. M. Pouchet a eu raison de signaler comme « un fait inouï jusqu'alors dans les annales de l'Académie des sciences » que « du haut de la chaire apostolique, un prédicateur l'ait félicitée sur l'orthodoxie de ses doctrines (1)! »

L'enseignement que contiennent ces précédents, c'est que l'instabilité de la science humaine et l'extension indéfinie de ses limites commanderaient au clergé cette sage réserve et cette neutralité, quand même les principes de la compétence spirituelle n'interdiraient pas à la puissance religieuse de trancher de pareilles questions.

(1) F. A. Pouchet. *Nouvelles expériences sur la génération spontanée*, 1864, pag. x.

§ 2. — La question des jours de la création.

La controverse concernant les jours genésiaques nous offre le même exemple et le même enseignement. Ce n'est pas d'aujourd'hui que date l'opinion qui fait des jours de la création des périodes dont chacune a pu être des siècles et des milliers de siècles. Bien avant que les savants modernes eussent fait la remarque que trois de ces jours, qui divisent l'œuvre créatrice, ayant précédé l'apparition du soleil, Moïse n'a pu entendre par soir et matin l'espace de temps qui se mesure par le coucher et le lever de cet astre (1); bien avant que les découvertes géologiques, tout en montrant dans les couches superposées de la croûte solide du globe, l'ordre même marqué par la Genèse, eussent attesté que ces formations successives avaient dû exiger, non des jours, mais des siècles et des siècles accumulés; bien avant que Cuvier et Champollion fondassent cette opinion sur des données scientifiques, saint Augustin, saint Athanase, Origène, Bossuet, l'avaient adoptée par des raisons de simple bon sens, appuyées, en outre, sur la coutume qu'avaient les Juifs et générale-

(1) Voy. le *Manuel élémentaire de Géologie*, de Nérée Boubée, 4e édit., 1842, pag. 6, 64 et suiv. Voy. aussi sur ces questions de concordance, un intéressant tableau synoptique dans la *Géologie appliquée aux arts et à l'agriculture*, de MM. C. D'Orbigny et A. Gente, pag. 104 et suiv.

ment les Orientaux (1) de se servir du mot *jour* pour celui de *temps*, *époque*, *révolution*, et de compter leurs époques à partir du soir (2).

Il faut reconnaitre cependant que cette opinion, la plus accréditée aujourd'hui parmi les théologiens, l'était moins aux époques où l'avaient exceptionnellement embrassée les docteurs illustres dont nous avons cité les noms. Généralement on tenait pour le sens littéral et judaïque du mot jour; et l'on trouve ce sens encore défendu par des théologiens et docteurs modernes, tels que Bergier dans son *Dictionnaire de théologie*, le chevalier Drach, dans son livre *Les Six Jours génésiagues* (3), M. L. F. Jéhan dans son *Nouveau Traité des sciences géologiques considérées dans leurs rapports avec la religion* (4), et peut-être même le cardinal Wiseman qui trouve du moins que la théorie opposée, celle des *époques*, « bien que louable dans son objet, n'est certainement pas satisfaisante dans ses résultats. »

Ces savants ou théologiens, pour concilier la Genèse et la science, tout en gardant au mot *jour* son sens littéral, admettent une période de

(1) Bailly. *Histoire de l'Astronomie ancienne et moderne*, liv. III; *Astronomie des Indiens*, t. I, pag. 40.

(2) Auguste Nicolas. *Études philosophiques sur le christianisme*, t. I, pag. 354 et suiv.

(3) T. I, pag. 8.

(4) Étude XII, pag. 311 et suiv.

la création, antérieure aux jours de la Genèse, et c'est dans cette période primitive qu'ils placent les formations géologiques.

Cette explication pourrait avoir quelque apparence de vérité, s'il s'agissait uniquement de mettre en dehors de ce débat cosmogonique et géologique la première apparition de l'homme sur la terre, au sixième jour. Mais il nous semble plus difficile de faire une période, distincte des six jours génésiaques, pour les créations successives se rapportant soit à la naissance de la lumière, soit à la séparation des eaux d'avec l'élément aride, soit à la puissance végétative de la terre, soit à l'apparition des corps lumineux dans le firmament, soit à la formation des poissons, puis des oiseaux, puis des animaux de toute espèce.

Quoi qu'il en soit du fond de la question, que nous n'avons pas à traiter ici, ce qu'il faut remarquer, c'est que l'Église l'a laissée, à toutes les époques, malgré son importance, librement se débattre entre les théologiens et les savants, et que l'on n'a pas mis en avant les textes de la Genèse pour entraver les recherches scientifiques (1).

Si l'Église s'est abtenue sur ces questions si importantes, ce n'est ni parce qu'elle les jugeait obscures, ni parce qu'elle ne leur trouvait pas

(1) Darras. *Histoire générale de l'Église*, t. I, pag. 20.

un assez haut intérêt, mais parce qu'elle se sentait incompétente. Elle n'y intervenait pas, parce qu'elle n'avait pas le droit d'y intervenir; parce que, selon la doctrine de saint Angustin, de saint Jérôme, de saint Thomas d'Aquin, de Baronius, et selon les décrets du concile de Trente rappelés par le cardinal Gousset (1), le sens des textes sacrés n'est conservé doctrinalement par la tradition catholique qu'*en matière de foi et de morale chrétienne*, et non en matière scientifique; parce que, en un mot, comme le faisait observer avec raison Galilée, l'Écriture sainte, n'est pas destinée à enseigner l'astronomie et la physique (2).

Mais, ce qui n'est pas permis à l'Église, l'est à chacun de ses membres. Chacun, dans la mesure de ses lumières, peut s'efforcer d'élucider ces questions, soit comme savant, soit comme théologien; et l'on a vu qu'à aucune époque cette œuvre individuelle n'a fait défaut. En tout temps, et sur tous les problèmes, les docteurs chrétiens se sont préoccupés des conquêtes de la science, contribuant quelquefois eux-mêmes à les étendre. Et, parallèlement, leur esprit s'exerçait aussi sur les textes de la Genèse, dont il fallait préciser le sens, afin de le confronter avec les faits scientifiques.

(1) *Théologie dogmat.*, 6e édit., art. 282, t. I, pag. 157-158.
(2) Th. Henri Martin. *Galilée*, pag. 60 et 61.

Il arrivait naturellement que sur ces textes, à un moment donné, un certain sens s'accréditait parmi les théologiens, et qu'une longue habitude lui donnait une sorte de prescription et même de consécration magistrale. Or, qu'on se représente un savant jetant tout à coup, en face de cette opinion passée à l'état de préjugé, une découverte qui, par cela même qu'elle est diamétralement opposée au sens accrédité de la Bible, semble rendre désormais, sur ce point, toute concordance impossible. On ne s'étonnera pas qu'un pareil événement mette en grand émoi le monde des docteurs catholiques. C'est dans des cas semblables que la cour romaine, partageant ces alarmes, et oubliant son incompétence, s'est laissé aller à réprimander le novateur audacieux.

Ce dernier mot rappelle inévitablement à tous les esprits le fait de Galilée. Il convient que nous nous y arrêtions quelques instants, d'autant plus qu'en dissipant les nuages qui l'entourent encore, nous éclaircirons de plus en plus la question générale de compétence.

CHAPITRE IV

LE FAIT DE GALILÉE.

Le fait de Galilée a donné lieu à beaucoup de subtilités. Nous n'avons à traiter ni du carac-

tère personnel de l'illustre astronome; ni de la nature et de la gravité des persécutions dont il fut l'objet; ni de la prétendue promesse qu'aurait faite Galilée après la sentence de 1616, sinon de renoncer à son système, du moins de s'abstenir de le professer ouvertement; ni du degré de responsabilité du pape Paul V qui approuva cette sentence, *non en tant que chef de l'Église,* mais seulement *en tant que docteur;* ni de l'ardeur que le pape Urbain VIII mit à provoquer le procès de Galilée devant l'inquisition et à dicter aux juges leur sentence de 1633, oubliant ainsi qu'en 1630, il avait fait à Campanella l'aveu confidentiel qu'il y avait lieu de regretter que le décret du 6 mars 1616 eût été porté contre le système de Copernic (1).

Tout cela peut avoir un grand intérêt historique, mais ne jette aucune lumière sur le fond de la question qui nous occupe, à savoir : en quoi consista le débat scientifique entre le savant et l'autorité religieuse. Il faut démêler, au milieu des exagérations qui ont été écrites de part et d'autre, soit pour atténuer la responsabilité de la cour romaine, soit pour l'aggraver, ce qui reste d'incontestable; il faut préciser à quel titre l'autorité religieuse prétendait intervenir.

(1) Th. H. Martin, *Galilée,* pag. 113.

§ 1er. — A quel titre l'autorité religieuse prétendait-elle intervenir ?

Nous nous en tiendrons aux aveux positifs de ceux qui incriminent Galilée pour décharger ses juges : s'emparant d'une lettre de Galilée, ils font remarquer qu'il reconnaît que la « congrégation a seulement décidé que l'opinion du mouvement de la terre ne s'accorde pas avec la Bible » et qu'il « n'est pas personnellement intéressé dans le décret. » En effet, le nom de Galilée ne se trouve pas dans le premier décret de la congrégation de l'index, en date du 5 mars 1616, lequel ne nomme, dans sa sentence de condamnation, que Copernic, Diego de Zuniga et le Père Foscarini, disciple de Galilée ; mais ce décret déclarait, en termes généraux et formels, *fausse et tout à fait contraire à l'Écriture sainte* l'opinion du double mouvement de la terre et de l'immobilité du soleil, et il décidait que cette opinion ne *pouvait être ni professée ni défendue* (1).

Il est étrange, en présence de cette décision si catégorique du saint-office, de voir Guichardin se plaindre que tout le mal vint de l'*entêtement* de Galilée qui s'obstinait à prétendre que le système de Copernic n'était pas en désaccord avec la Bible, comme l'enseignait l'inquisition romaine, et qui écrivit mémoires sur mémoires

(1) Th. H. Martin, *Galilée*, pag. 75.

pour le démontrer, mettant en tout cela, dit-il, une extrême vivacité, et faisant « plus de cas de son opinion que de celle de ses amis. »

Que le savant, dans l'amour et même dans l'enthousiasme d'une grande vérité qui lui apparaissait lumineuse, incontestable, ait mis quelque ardeur à la défendre, et même qu'il s'indignât que des hommes sans compétence voulussent lui fermer la bouche, il n'y a pas de quoi s'en étonner ni lui en faire un crime. Ce qui ressort de ces documents, c'est que le saint-office se permettait de déclarer que le système de Copernic ne s'accorde pas avec la Bible, en d'autres termes, que l'opinion que la terre tourne autour du soleil étant incompatible avec l'Écriture, cette opinion devait être tenue pour fausse par les catholiques.

La sentence de condamnation personnelle prononcée en 1633 contre Galilée est, sous ce rapport, aussi explicite que celle de 1616 (1).

Sans doute, le saint-office n'examinait pas et ne jugeait pas directement et scientifiquement la question astronomique si la terre tourne, et même il avait bien voulu tolérer, ainsi que l'atteste un décret de 1620, que Galilée enseignât son système *comme une pure hypothèse astronomique.*

Mais c'est en vain que, pour disculper l'inqui-

(1) Th. H. Martin, *Galilée*, pag. 141.

sition, on s'empare de ces distinctions qui ne sont que des subtilités. En se permettant de se prononcer, sur la question de concordance, entre cette opinion astronomique et la Bible, la congrégation tâchait de faire indirectement ce qu'elle n'avait pas le droit de faire directement. Nous avons montré qu'on ne pouvait confronter ces deux termes : le sens des textes sacrés sur une question scientifique, et l'opinion des savants sur cette même question, sans être en état de se rendre compte de chacun des deux termes, et par conséquent de comprendre et de juger la question scientifique à laquelle ces deux termes se rapportent; ce qui est en dehors de toute compétence ecclésiastique.

Et de fait, les membres du saint-office, préoccupés de cette idée que la Bible ne pouvait se concilier avec le système de Copernic et de Galilée, ne manquaient pas de réfuter les preuves avancées par ces astronomes à l'appui de leur opinion. Qu'ils se fussent livrés à cet examen individuellement, s'il s'en trouvait parmi eux qui fussent versés dans cette science astronomique; qu'ils eussent ensuite traité à leur point de vue la question de concordance, ainsi que le fit le savant, mais trop passionné, jésuite allemand, Scheiner, à l'encontre du système nouveau, rien de mieux; c'eût été deux opinions humaines en litige, se débattant librement devant le monde savant, aussi bien la question scientifique pro-

prement dite, que la question de concordance, ainsi que nous en avons cité des exemples au sujet de la génération spontanée et des jours génésiaques.

Mais intervenir sur ce sujet, comme autorité religieuse, c'était méconnaître toutes les règles concernant la compétence, et torturer arbitrairement l'esprit d'un savant catholique, en mettant, hors de propos, sa conviction de savant en opposition avec sa confiance aux textes sacrés et sa soumission à l'Église. Il ne faut pas s'étonner que Galilée, aussi sincèrement catholique que savant convaincu, devant des juges qui prétendaient opposer sa foi à sa science, se soit efforcé de démontrer que son opinion ne contredisait pas la Bible, et qu'il ait apporté une grande ardeur à maintenir ce point de vue.

§ 2. — Galilée, lui-même mal éclairé sur la question de compétence.

Mieux éclairé sur les limites de la compétence religieuse, Galilée se fût contenté de récuser ses juges, en disant au saint-office : « Vous vous mêlez de ce qui ne vous regarde pas ; » et il eût dédaigné les attaques théologiques du père Caccini, son dénonciateur, du père Lorini dont l'ignorance en ces matières passait toutes les bornes, de l'évêque, non moins ignorant, Ghe-

rardini, et même du physicien Boscaglia et du célèbre cardinal Bellarmin (1).

Il savait bien, comme tout le monde, que ces théologiens et ce tribunal n'avaient aucune compétence directe sur la question scientifique, objet du débat; mais, partageant le préjugé commun, il admettait leur intervention sur la question de concordance, et s'efforçait de convaincre ses juges que cette question de concordance devait se décider en sa faveur.

Pour être complétement dans le vrai et rendre sa position inattaquable, il eût dû, nous le répétons, nier la compétence du saint-office, aussi bien sur la question de concordance que sur la question scientifique directe, ne pas s'inquiéter des alarmes du clergé de son temps, et poursuivre son chemin. Consentir à plaider sa cause devant ce tribunal, c'était en quelque sorte la lui livrer, et s'exposer à ce qu'on l'accusât d'opiniâtreté, lorsque, après la sentence, il persisterait dans une opinion déclarée fausse.

Ce n'est certes pas un reproche que nous entendons faire à l'illustre savant; d'autant plus qu'il est avéré que, dès 1615, plusieurs années avant son procès personnel, quand les textes de

(1) Voy. dans le livre *Galilée*, de M. Th. H. Martin, résumant et complétant tous les travaux antérieurs, les intéressants détails qu'il donne sur ce fameux procès.

la Bible furent opposés à ses opinions astronomiques, il tâcha d'écarter l'Écriture sainte de ce débat concernant *les questions naturelles*, conseillant de *ne plus la compromettre dans de semblables discussions* (1). Mais une fois devant ses juges, comment aurait-il pu se rendre bien compte de cette question de compétence si embrouillée, à cette époque où chacun avait l'habitude de courber la tête quand Rome avait parlé, sans trop se demander si elle sortait ou non du domaine de la foi? Et eût-il vu parfaitement clair dans cette question de compétence, comment eût-il osé protester ouvertement contre le préjugé commun qui investissait l'autorité religieuse du droit absolu et *sans distinction* d'interpréter les textes de l'Écriture?

Il ne faut pas non plus être trop sévères envers ceux que leurs alarmes au sujet de la négation supposée du texte biblique poussaient à dépasser les limites de leur compétence. Cette affaire de Galilée leur a été une salutaire leçon; elle leur a montré combien il est imprudent de s'aventurer, avec les meilleures intentions du monde, sur ce terrain de la science, qui n'est pas celui de l'Église. En se permettant de faire parler la Genèse, pour condamner en son nom

(1) Voy. Th. H. Martin, *Galilée*, pag. 51, où sont mentionnées les lettres de Galilée à la grande duchesse Christine, puis à Diodati et à Gassendi.

un système scientifique, on s'expose à recevoir le lendemain un humiliant démenti.

Ce n'est pas la Genèse qui a eu tort, mais ceux qui, n'ayant pas mission de s'emparer des faits scientifiques qu'elle contient et de dogmatiser sur ces faits, lui ont fait dire ce qu'elle ne dit pas. Cette leçon n'a pas été perdue; on a réfléchi, depuis, sur les principes de la compétence en cette matière; et l'on se garderait bien d'intervenir désormais dans ces questions; l'Église laisse de côté la science qui n'est pas son domaine, pour rester dans la religion qui est le sien.

§ 3. — Les juges de Galilée, quoique affirmatifs, peu sûrs de leur droit.

Du reste, les juges qui condamnèrent Galilée n'étaient pas aussi sûrs de leur droit et de leur thèse qu'on veut bien le dire. Ils savaient que l'astronome florentin n'était pas le seul savant qui eût pris parti pour le système de Copernic; que le cardinal Nicolas de Cusa l'avait professé dès le quinzième siècle et l'allemand Widmanstadt, en 1533, à Rome, devant le pape Clément VII; que le pape Paul III avait accueilli avec bienveillance la dédicace du livre de Copernic: *De Revolutionibus orbium cœlestium;* qu'en cette même année 1543, Celio Calcagnini enseignait ouvertement le nouveau système en

Italie ; qu'enfin, au moment même des persécutions contre Galilée, de savants disciples, tels que le père Benedetto Castelli, le père Foscarini et Mario Guiducci, restaient fidèles à sa doctrine (1) ; et ce mouvement des esprits ne laissait pas que de les troubler quelque peu dans leurs affirmations.

Nous en trouvons un curieux témoignage dans une lettre du confesseur du souverain pontife à l'astronome prussien Hévélius, l'un des plus grands partisans de la nouvelle théorie, et dont la conviction, basée sur de longues observations personnelles, n'était nullement ébranlée par l'espèce de *veto* qu'opposaient les théologiens. Cette lettre contenait la singulière remarque que l'Église condamnait cette opinion jusqu'à ce qu'elle fût prouvée ; mais que, lorsque quelqu'un l'aurait éclaircie, il n'y aurait aucune difficulté à suivre l'opinion la plus probable (2).

Le père Fabri, jésuite français, faisait, en 1661, la même déclaration à un copernicien : Si vous réussissez, disait-il, à prouver votre thèse, l'Église n'hésitera nullement à décider que *les passages de la Bible* « doivent être entendus dans le sens impropre et figuré » (3). Un autre adversaire très déclaré du système de Copernic

(1) Th. H. Martin, *Galilée*, pag. 39 et suiv., et pag. 56 et 58.

(2) Regnard. *Voyage en Pologne*. Paris, 1790, t. I, pag. 277.

(3) Th. H. Martin. *Galilée*, pag. 148.

et de Galilée, le bénédictin espagnol père Caramuel, donnait, en 1676, des explications analogues dans sa *Théologie fondamentale* (1).

Ce qui semble une naïveté, pour ne pas dire davantage, donne parfaitement l'idée de la situation. Les théologiens s'étaient mis dans un cercle vicieux : ils croyaient condamner telle opinion scientifique, parce que cette opinion était contraire à la Bible; et au fond, c'était plutôt l'opposé : s'ils attribuaient à la Bible une certaine opinion scientifique, c'était parce que, voyant cette opinion généralement et traditionnellement admise parmi les savants, ils étaient portés à la voir aussi dans la Bible, afin de tirer un argument de cette concordance. Habitués aux méthodes et aux traditions doctrinales de la scolastique, les théologiens, croyant défendre la Bible en attaquant Galilée, ne faisaient autre chose que défendre le péripatétisme si en honneur pendant des siècles; ils compromettaient la Bible pour sauver l'autorité d'Aristote. Mais la déclaration naïve du correspondant d'Hévélius et des deux autres prudents théologiens montre bien que, pour le cas où l'opinion contraire prévaudrait, on saurait découvrir dans la Bible un autre sens que celui qu'on y avait vu jusque-là, et rétablir ainsi la concordance.

(1) Th. H. Martin, *Galilée*, pag. 149.

Il ne faut donc pas s'étonner si, dans cet état des esprits, quelque bruit que fissent les congrégations romaines, effrayées des découvertes nouvelles, on se garda de compromettre par une intervention directe l'autorité doctrinale de la chaire apostolique et de l'Église. On laissait le saint-office, dont les décisions n'engagent nullement la foi, intervenir pour empêcher la pression publique d'un système que les préjugés scientifiques du temps présentaient comme incompatible avec les Écritures; mais le saint-siége s'abstint de toute participation officielle et de toute déclaration dogmatique. Ni Paul V, qui pourtant approuvait personnellement l'opinion anticopernicienne du saint-office, n'osa signer et publier pontificalement la première sentence de 1616 (1); ni Urbain VIII, qui mit tant de passion à faire condamner Galilée, n'osa donner à la sentence de 1633 sa consécration souveraine (2).

Cette abstention officielle n'atténue assurément en rien la responsabilité personnelle de ces deux papes; mais elle montre qu'au milieu de ces confusions de compétence et de ces vexatoires empiétements, les chefs de l'Église ne cessaient pas d'avoir conscience qu'il est des li-

(1) Il est même avéré que ce pape s'opposa à ce que son nom figurât au bas de cette sentence. (TH. H. MARTIN, pag. 143.)

(2) TH. H. MARTIN, *Galilée*, pag. 143.

mites que l'autorité religieuse ne doit jamais franchir, et qu'en fait ils ont voulu laisser l'Église hors du débat. C'est à tort et par un abus de langage que les PP. Fabri, Caramuel, et tant d'autres, parlent de l'Église quand il ne s'agit que du saint-office. Nous ajoutons d'ailleurs que, l'Église fût-elle intervenue, ses interprétations des textes sacrés, il ne faut pas l'oublier, n'eussent fait autorité, selon la doctrine même du concile de Trente (1), qu'en ce qui concerne *la foi et les mœurs* et non en ce qui concerne *l'astronomie et la géologie*.

La vérité est qu'en cette matière où l'on n'était pas compétent, on obéissait tout simplement à un préjugé, soit sur la question scientifique elle-même, soit sur le sens de la Bible; qu'on n'avait suffisamment étudié ni l'une ni l'autre de ces questions, et qu'on aurait mieux fait d'en abandonner l'examen à qui de droit, c'est à dire à la libre recherche des théologiens et des savants.

C'est ce qui a lieu aujourd'hui. Nul n'est gêné dans ses recherches; qu'on s'appelle Arago ou le père Zecchi, on tient son œil aussi librement attaché à son télescope. On ne serait pas digne du nom de savant, si l'on abordait le champ de l'observation avec toute autre préoccupation que celle de la science. On voit ce qu'on voit, et rien

(1) Sessio IV. *De editione et usu sacrorum librorum.*

de plus, et on constate les conquêtes à mesure qu'elles se font. Quant à savoir si ces conquêtes s'accordent ou non avec la Bible, cette question vient après, et ne doit influer en aucune façon sur l'œuvre impartiale du savant.

CHAPITRE II

MÊMES RÈGLES DE COMPÉTENCE SUR LES QUESTIONS D'HISTOIRE, D'ETHNOGRAPHIE, DE PHILOLOGIE.

Les règles de la compétence sont les mêmes dans les questions d'histoire, d'ethnographie et de philologie : l'autorité religieuse y doit rester étrangère, et l'esprit humain y doit procéder en dehors de toute préoccupation religieuse. M. Renan a raison de dire que « la science a besoin, pour être indépendante, de n'être gênée par aucun dogme (1), » « comme il est essentiel, ajoute-t-il, que les croyances morales et religieuses se sentent à l'abri des résultats auxquels la science peut être conduite par ses déductions (2). »

Ici encore il faut s'expliquer, car, sous les mêmes mots, on pourrait entendre des choses fort diverses. Quelques lecteurs prennent ces paroles en ce sens, que la religion est absolu-

(1) *Histoire des langues sémitiques*, pag. 448.
(2) *Ibid.*, pag. 449.

ment désintéressée dans les résultats des recherches scientifiques; et il y a quelque raison de supposer que c'est bien là un peu la pensée de M. Renan. Quoique nous ayons, ci-dessus, clairement défini le rôle de la religion en face de la science, et précisé le genre d'intérêt qui peut les rattacher l'une à l'autre, comme on ne saurait trop éclaircir un pareil sujet, on nous permettra de rappeler, en y insistant, une distinction déjà faite, et sans laquelle persisteraient tous les malentendus.

§ 1er. — L'Église incompétente dans les questions scientifiques, mais non absolument désintéressée.

S'agit-il de méthode et de compétence? M. Renan a doublement raison, et du côté de la science, et du côté de la religion; car, en fait de méthode comme en fait de compétence, la science et la religion n'ont rien de commun. Le savant n'a d'autre moyen de connaître que sa raison; la foi reste étrangère à ses investigations; ni de près ni de loin, elle ne doit intervenir dans son œuvre. M. Renan a raison en outre à un point de vue plus précis, se rapportant au fond même des choses : en ce sens que le domaine de la religion est parfaitement distinct du domaine de la science proprement dite, par la nature des objets dont l'une et l'autre s'occupent respectivement. Le symbole des chrétiens, en particulier,

est complétement étranger, par son fond dogmatique, aux questions relatives à l'ordre du monde visible, à la composition chimique des corps, aux lois physiques qui régissent la matière; également étranger à la succession des événements historiques, aux groupements des peuples, aux questions de races, de langues, et généralement à tout ce qui fait partie des sciences humaines. De telle sorte que, quels que soient les résultats de ces sciences, le symbole religieux n'en recevra aucune atteinte.

Soit donc par la méthode, soit par la distinction radicale des deux domaines, la science et la religion marchent parallèlement, respectivement indépendantes, sur deux voies qui ne sont pas destinées à se rencontrer.

Mais tout n'est pas là, on le sait. Si le symbole de foi est hors de cause, il n'en est pas de même de ce livre où les chrétiens croient qu'ont été recueillies les antiques traditions de l'humanité, en même temps que s'y trouvent consignés des faits scientifiques, objet d'une révélation particulière à l'auteur sacré. Or, par là l'établissement du christianisme a ses racines historiques, et son contrôle indirect dans le récit scientifique de la Bible. A ce double titre, les chrétiens sont intéressés et aux études historiques et aux recherches scientifiques. Sous ce rapport donc la religion et la science sont loin d'être indifférentes l'une à l'autre.

Répétons-le, en nous résumant : au point de vue de la méthode, elles doivent procéder séparément et indépendamment, comme absolument étrangères l'une à l'autre; au point de vue de la compétence, l'autorité religieuse n'a rien à voir dans le domaine de la science, ni le savant dans l'ordre religieux. Mais une fois l'œuvre scientifique librement accomplie, vient une question d'un tout autre ordre, qui ne laisse pas que d'avoir un grand intérêt : ces résultats scientifiques concordent-ils avec le récit de la Genèse?

Ici encore nous nous expliquons de nouveau et nous précisons : l'autorité religieuse n'a pas à intervenir dans ce débat qui reste libre entre les théologiens et les savants. Et quant à ces théologiens et ces savants, ils ne doivent s'aventurer sur ce terrain qu'avec une grande prudence et une extrême réserve. Généralement ceux qui s'occupent de cette confrontation de la Genèse avec les diverses branches, soit des sciences naturelles, soit des sciences historiques, procèdent comme si l'auteur sacré avait entendu donner une théorie proprement dite et complète sur toutes ces matières; persuadés que les textes du livre saint contiennent la solution de toute chose, ils ont voulu les faire parler à tout prix. Aussi, que d'opinions imaginaires n'a-t-on pas cru trouver dans la Bible, pour en tirer des concordances avec les dernières données scientifiques! Sauf à recommencer le

lendemain, sur nouveaux frais, des travaux contradictoires, quand de nouveaux progrès scientifiques amenaient des solutions opposées.

§ 2. — Cependant, à part quelques cas exceptionnels, les solutions scientifiques sont indifférentes au point de vue de la concordance.

On se serait donné moins de peine, et on aurait évité ces anxiétés théologiques, si l'on avait compris que la Bible, ainsi que nous en avons fait plus haut la remarque, ne renferme en aucune façon un ensemble systématique de théories scientifiques. Cela est si vrai, que, parmi les questions qui font l'objet des sciences, il en est un très petit nombre sur lesquelles il soit permis de dire sûrement dans quel sens l'auteur de la Bible a entendu les résoudre. A part donc ces quelques cas exceptionnels, dans tous les autres, quelle que soit leur importance, la solution scientifique en est indifférente au point de vue de la concordance.

Nous en avons donné pour exemple la question de la génération des êtres vivants, et celle des jours genésiaques. On y peut joindre celle qui concerne le mouvement de la terre, car si elle avait été résolue directement et catégoriquement dans la Bible, on n'aurait pas condamné Galilée.

Réciproquement, il est des questions scientifiques, fort clairement résolues dans la Bible,

telles que des questions d'ethnographie et de philologie, et auxquelles la science ne peut donner de solution qu'à de certains points de vue où la Genèse ne saurait être compromise, que cette solution soit affirmative, qu'elle soit négative, et dont, par conséquent, la théologie n'a pas à se préoccuper. M. Laboulaye en fait judicieusement la remarque, et il en cite deux exemples, l'un pris dans l'ethnographie, l'autre dans la philologie.

Premier exemple. — *Question de l'unité ou de la diversité de la race humaine.*

L'une des grandes questions dont s'occupe l'ethnographie, c'est celle de l'unité ou de la diversité de la race humaine. Tous les chrétiens la résolvent dans le premier sens. Il n'est pas de question scientifique qui intéresse à un plus haut degré les théologiens. Il semble donc qu'ils aient beaucoup à se préoccuper et même à s'alarmer de certains résultats de la science ethnographique, s'appuyant sur la physiologie et l'anatomie de l'espèce. M. Laboulaye fait fort bien observer que l'unité d'organes, de tissu, dans les hommes de toutes les races, établie par la science, ne serait pas plus une preuve péremptoire en faveur de l'opinion qui fait dériver tous les hommes d'un couple unique, que la diversité des races, telles qu'elles existent actuellement

sur le globe, ne serait une preuve péremptoire contre la réalité d'un couple unique primitif.

En effet, dans le premier cas, parce que « on a démontré qu'il y a chez tous les hommes unité de squelette, d'organes, de tissu, » parce que « on a réduit à un simple accident ces différences dans la forme du crâne et dans la couleur de la peau, qui, à première vue, établissent des distinctions tranchées entre les races, résulte-t-il de là que nous sortions tous d'un même père, et qu'à l'origine, Dieu n'ait pu créer plusieurs couples de la même espèce? Non; la science s'arrête devant le mystère de la création; elle ne dément pas la Genèse, mais il ne lui appartient pas de la confirmer (1). »

Dans le second cas, dans l'hypothèse des espèces distinctes, quelle serait la portée de cette affirmation scientifique? Tout simplement de montrer la diversité dans l'état actuel de l'humanité. La science, renfermée dans le domaine des faits qu'elle est en état d'observer, « ne peut dire ce qui a eu lieu à l'origine du monde, » elle ne peut pas « affirmer que les forces de la nature n'ont jamais varié, » ni « soutenir que nous connaissons tous les effets des climats et du temps. » Ce serait, ajoute M. Laboulaye, « se perdre dans la région des hypothèses, ce ne serait plus observer. Il est des limites que l'ethno-

(1) Laboulaye. *La Liberté religieuse*, pag. 294.

graphie ne peut franchir, et ces limites n'embrassent pas le premier fait dont parlent les livres saints. En ce point la science peut donc paraître plus ou moins favorable à la Bible, mais elle ne peut jamais lui donner un démenti; c'est pourquoi, il serait bien de la laisser à elle-même et de ne pas lui demander une solution qui n'est pas de son ressort (1). »

Deuxième exemple. — *Question de l'unité ou de la diversité des langues.*

M. Laboulaye fait les mêmes réflexions au sujet de la question philologique de l'unité ou de la diversité des langues. Analysant l'étude comparative des langues, que fait M. Renan, et, se plaçant au point de vue de sa conclusion : « Le principe de l'ancienne école : *toutes les langues sont des dialectes d'une seule*, doit être à jamais abandonné, » il dit qu'en admettant même cette conclusion, elle ne prouverait rien contre la Bible, parce que la confusion de Babel suffit, ainsi que le faisait remarquer Bossuet, pour expliquer le désordre des langages (2). C'est pourquoi « l'ancienne théologie ne s'est jamais inquiétée de la division des langues, » et « plus

(1) LABOULAYE, *la Liberté religieuse*, pag. 295.
(2) *Histoire universelle*, seconde partie, chap. 1.

d'un théologien moderne s'en tient, avec sagesse, aux anciennes opinions (1). »

De même, l'opinion scientifique de l'unité des langues ne pourrait guère servir de preuve péremptoire à la thèse biblique d'une langue primitive unique. En effet, « sans qu'on puisse rien affirmer sur les découvertes à venir, il est cependant très probable que, parvint-on à démontrer la fraternité de toutes les langues, on n'en établirait pas la filiation. Dans les langues indo-européennes, comme dans les langues sémitiques, on voit bien les branches, mais la souche primitive est perdue. Aujourd'hui que tant d'idiomes sont recueillis, sinon connus, si l'on ne peut retrouver cette langue mère d'où sont sortis l'arabe et l'hébreu, deux dialectes si voisins, comment croire qu'on découvrira cette cette tige première d'où les peuples se sont détachés avant les temps historiques? Toutes les analogies qu'on pourra constater ne feront sans doute qu'indiquer une parenté lointaine; la seule conclusion qu'on en pourra tirer légitimement, c'est que la philologie ne contredit pas l'unité du genre humain; mais comment le ferait-elle, puisque, d'une part, sa méthode suppose l'unité de l'esprit humain, et que, de l'autre, les faits sur lesquels elle s'exerce sont séparés de la

(1) LABOULAYE, pag. 298. Voy. M. l'abbé MEIGNAN. *Prophéties messianiques de l'Ancien Testament*, pag. 151.

création par des siècles vides, où se sont passées des révolutions qui nous seront toujours inconnues (1)? »

§ 3. Quelque intérêt d'ailleurs que puissent avoir aux yeux des chrétiens les questions de concordance, l'Eglise n'en est pas moins sans compétence pour les résoudre.

Ces points, où il est très probable qu'on n'obtiendra jamais les éléments nécessaires à une œuvre sérieuse de concordance, ne sont pas les seuls. Mais il ne faut pas croire qu'il en soit de même dans tous les cas, et en conclure, comme semble le faire M. Laboulaye avec M. Renan, que les textes sacrés sont totalement désintéressés dans les questions scientifiques. Si restreint que soit le nombre de ces questions, où la donnée biblique est précise, en même temps que la science peut les résoudre directement et pleinement, cela suffit pour que, sur ces points, la question de concordance soit d'un très haut intérêt aux yeux des chrétiens. Seulement, de cet intérêt, il faut se garder de conclure à une compétence quelconque de l'autorité religieuse.

Ici, et c'est l'essentiel, nous nous retrouvons d'accord avec M. Laboulaye, aussi bien qu'avec M. Renan et tous les libres penseurs : non, l'argument en faveur de l'inspiration biblique, que les chrétiens prétendent légitimement tirer

(1) LABOULAYE, *la Liberté religieuse*, pag. 298 et 299.

de la concordance entre le récit de la Genèse et les découvertes scientifiques, n'implique en aucune façon un droit, pour l'autorité religieuse, d'intervenir dans ce débat. Nous l'avons, plus haut, surabondamment démontré. Telle est donc la situation dans sa simplicité : incompétence de l'Église, liberté absolue pour les chrétiens, et dans le champ de la science, où ils doivent procéder en dehors de toute préoccupation religieuse, et dans le travail de confrontation des livres saints avec les résultats scientifiques obtenus.

CHAPITRE VI

CES CONCLUSIONS DÉMONTRENT L'ABSOLUE INDÉPENDANCE TEMPORELLE DU CHRÉTIEN.

Si ces conclusions sont inattaquables, que manque-t-il à l'indépendance temporelle du chrétien, et que deviennent les préventions qui le représentent entouré d'entraves dans sa vie civile et dans sa vie intellectuelle?

Nous l'avons montré, comme citoyen, maître de ses opinions politiques et de ses actes, dont il n'a à répondre que devant l'autorité sociale. Et, en revendiquant cette pleine indépendance, bien loin de se mettre en révolte contre l'esprit de l'Église, c'est sur le principe essentiellement

chrétien de la distinction du temporel et du spirituel qu'il s'appuie, et qu'il fonde l'inviolabilité de sa conscience.

Nous l'avons montré, comme penseur, maître absolu de reculer indéfiniment les limites de la science, marchant devant lui dans ce champ immense de l'observation, un flambeau à la main, non celui de la foi, mais celui de la raison. Qui est-ce qui l'arrêterait dans cette marche ascensionnelle? A quel titre, un savant quelconque, associé à ses recherches, lui dirait-il : « Assez, tu n'iras pas plus loin; une borne est là, devant toi, posée par une volonté étrangère à la tienne; tandis qu'il t'est interdit de la franchir, moi, maître absolu de ma pensée, je poursuis ma route, n'ayant d'autre loi intellectuelle et d'autre méthode d'investigation que d'ouvrir les yeux de l'esprit et les yeux du corps, et de constater en toute sincérité et en toute liberté ce que je vois clairement, et tout ce que je vois? »

§ Ier. — L'évidence, la seule loi intellectuelle

Cette borne qu'on veut élever devant le chrétien, est imaginaire. En fait de loi intellectuelle et de méthode, il n'en a point d'autre non plus, que celle posée par le catholique Descartes : l'*évidence*. Qu'on soit ou non catholique, on voit ce qu'on voit, et aucun voile ne doit s'interposer

entre l'œil et l'objet qu'il observe. Aujourd'hui qu'il ne reste plus de doute sur l'incompétence scientifique de l'Église, Galilée se contenterait de dire : « la terre tourne », et la cour romaine se garderait d'intervenir, sachant bien que nul catholique n'aura l'idée de la consulter sur les révolutions sidérales et sur les lois de la mécanique.

Ce qui est vrai de la liberté scientifique du chrétien, l'est aussi de la liberté politique. Seulement, quant à la liberté politique, la cour romaine, nous l'avons vu dans les chapitres précédents, semble en être encore au point où elle en était, du temps de Galilée, en fait de liberté scientifique. Croyant défendre le domaine de la foi, elle anathématise ceux qui, comme citoyens, réclament la liberté religieuse. Or, en déclinant, là-dessus, la compétence de l'Église, nous prétendons ne pas faire autre chose, par rapport à la politique, que ce que nous aurions eu le droit de faire, du temps de Galilée, par rapport à la science. Alors, devant la cour romaine affirmant ou niant une opinion scientifique, nous aurions eu raison de résister et de protester ; et, en protestant, nous n'aurions pas cessé d'être parfaitement orthodoxe, et même un membre fidèle de la société spirituelle. C'est nous qui serions resté dans la vraie notion de l'Église.

On le comprend aujourd'hui, parce que le

mouvement irrésistible de l'esprit moderne, qui n'est que l'esprit chrétien, a forcé la cour romaine de renoncer à cet empiétement. Il viendra un temps où elle renoncera de même à toute intervention dans la vie des sociétés humaines. En attendant, quand elle outrepasse les limites de sa compétence, quand, au lieu de se contenter de proposer ses doctrines à l'adhésion volontaire des esprits dans la société religieuse, elle prétend les imposer au citoyen, au nom du droit social, nous protestons, comme nous aurions eu le droit de protester avec Galilée. Et nul ne peut prétendre qu'en agissant ainsi nous cessons d'être catholique. En niant la compétence politique de l'Église, nous ne sortons pas plus de la vraie notion de la société religieuse universelle, que nous n'en serions sorti autrefois en niant sa compétence scientifique.

§ 2. — A quoi se réduit le débat

A quoi se réduit en définitive le débat? A des termes bien simples :

En principe, il a été de tout temps reconnu qu'il y a d'une part un domaine religieux, d'autre part, un domaine politique et un domaine scientifique; et que le domaine religieux est le seul qui appartienne à l'Église. Or, jamais l'Église n'a prétendu, en principe, qu'elle avait mis-

sion de décider en matière de politique ou de science.

En fait, croyant que certaines solutions scientifiques pouvaient compromettre la foi à certaines vérités religieuses, la cour pontificale est intervenue avec ses habitudes affirmatives. Ce fut là son tort, ainsi que l'expérience l'a démontré, sans compter l'esprit même de son institution, qui condamnait son empiétement.

En politique, il en a été de même, quand le clergé a cru que certains régimes étaient plus propres que d'autres à l'aider dans son œuvre religieuse. C'est ainsi qu'il a pensé qu'une royauté temporelle, jointe à la souveraineté pontificale, garantirait l'indépendance du saint-siége. C'est ainsi, également, qu'il a pensé, et pense encore généralement, que, dans les sociétés bien ordonnées, l'union de l'autel et du trône est une condition essentielle, qu'on ne peut exclure sans danger pour la religion et pour l'ordre social.

Les événements ne cessent de lui donner, chaque jour des démentis sur les deux points.

Le principe est donc pour nous. Et le fait aussi; car déjà le clergé a dû renoncer à plus d'un empiétement.

Le lecteur n'a pas oublié d'ailleurs qu'il a été démontré qu'en se retirant d'un domaine, où des motifs de convenances accidentelles, et même quelquefois des préjugés, l'avaient fait

intervenir, l'Église ne se déjuge pas comme autorité religieuse; ces matières étant de celles où elle n'a pas de compétence proprement dite, et où, par conséquent, son infaillibilité doctrinale n'est pas en cause.

QUATRIÈME PARTIE

LE CATHOLICISME EST-IL INCONCILIABLE AVEC LA DÉMOCRATIE?

—

En théorie, c'est donc un point bien acquis que l'Église catholique est une société purement spirituelle, que cette société ne professe qu'une doctrine religieuse, que les questions scientifiques et les questions politiques sont entièrement hors de son domaine. Par là même semble résolue cette question, objet de nos recherches : l'Église catholique est-elle compatible avec la société moderne? L'Église étant reconnue incompétente en matière politique, et le pouvoir politique incompétent en matière religieuse, en quoi les deux sociétés pourraient-elles se gêner mutuellement? Le chrétien, sortant du temple, n'est-il pas, comme citoyen, absolument maître de ses actes? Le citoyen, une fois ses devoirs temporels accomplis, ne jouit-il pas, dans le

temple, de la liberté absolue d'adorer Dieu comme il l'entend?

Si maintenant nous supposons, de plus, que la théorie devienne une réalité, c'est à dire que l'Église renonce sincèrement et à tout jamais à l'appui du bras séculier, et que le principe de la séparation du spirituel et du temporel soit définitivement accepté par elle, toutes les objections de nos adversaires ne se trouvent-elles pas écartées?

Non, nous sommes obligé de reconnaître que tout n'est pas dit encore. Nous avons assurément fait un grand pas en éclaircissant ces questions de compétence, à la fois au profit de la liberté et à la décharge de l'Église. Ce serait surtout avoir fait une conquête décisive, que d'avoir réalisé, du consentement de l'Église, la séparation sincère et complète du spirituel et du temporel. Mais notre thèse de la conciliation de la Révolution et du catholicisme ne serait pas prouvée. Des doutes subsistent encore, à un double point de vue : au point de vue de la constitution de l'Église; au point de vue de sa doctrine.

Quelle que soit l'incompétence respective des deux souverainetés et l'indépendance respective des deux sociétés, n'y a-t-il pas, dans le mode d'organisation et dans le fonctionnement de la société catholique, des éléments essentiellement incompatibles avec la constitution démocratique

des sociétés temporelles? Et quant à la doctrine, n'y a-t-il pas dans quelqu'un des dogmes admis par le chrétien, quelque chose d'inconciliable avec le droit démocratique; de telle sorte que le chrétien, soumis à l'influence de ce dogme, apportât nécessairement dans la vie publique des dispositions hostiles aux principes de la société moderne?

Si, en effet, il en était ainsi, on aurait beau dire qu'une fois sorti du temple, le citoyen est entièrement maître de ses actes, il n'en serait pas moins vrai qu'il pourrait être considéré, au fond, à cause de l'esprit dont il serait animé, comme un adversaire, et un adversaire redoutable, par les partisans de la démocratie, et qu'on serait autorisé à soutenir qu'il y a deux forces opposées en présence, l'Église et la Révolution.

Cette question vaut la peine qu'on l'examine de près.

LIVRE PREMIER

LA CONSTITUTION DE L'ÉGLISE EST-ELLE ANTIDÉMOCRATIQUE?

—

CHAPITRE PREMIER

LA QUESTION RÉTABLIE DANS SES VRAIS TERMES

Ce n'est pas la première fois que cette question se présente. Elle a été débattue entre des écrivains éminents. Mais, le plus souvent, les défenseurs du catholicisme se sont laissé entraîner par leurs adversaires sur un terrain qui n'était pas le vrai, et où, par suite, il n'était pas difficile de les battre. Ils ont cru que, pour prouver que l'Église et la démocratie étaient parfaitement conciliables, il fallait démontrer que l'Église était *organisée démocratiquement*, ou du moins devrait l'être; et ils essayaient de montrer la réalisation de leur théorie dans la constitution de la primitive Église.

C'était retomber dans les anciennes confusions. Il est évident que s'il n'y a de concilia-

tion possible entre l'Église et le droit moderne, qu'à la condition que la société spirituelle et la société temporelle reposent sur des bases identiques et qu'elles aient le même fonctionnement démocratique, la question se trouve jugée négativement par la manière même dont elle est posée; et il est inutile d'aller plus loin.

Mais, comment ne voit-on pas que, s'il y a deux sociétés distinctes, c'est qu'il y a deux ordres distincts par leur nature même, ainsi que nous l'avons surabondamment établi, et qu'il va de soi que les règles de l'une ne doivent pas être les règles de l'autre?

Au lieu donc de s'engager dans un débat inutile, il fallait avant tout rappeler que, dans leur conception rationnelle, la notion d'une société spirituelle et la notion d'une société temporelle étant radicalement différentes, ce n'est pas à l'une d'elles qu'on doit demander ses définitions et ses règles pour en faire la base de l'organisation de l'autre. « Le royaume de Jésus-Christ, dit Bossuet, n'est pas de ce monde, et la comparaison que vous pouvez faire entre ce royaume et ceux de la terre est caduque. » C'est se proposer un but chimérique que de chercher des similitudes entre des objets appartenant à deux ordres entièrement différents; et c'est une injustice que de déclarer l'un de ces objets mauvais, parce qu'il ne possède pas les caractères de l'autre; chaque chose, chaque institution, doit

être appréciée en raison de sa propre destination, et non par comparaison avec une catégorie de fonctions qui n'a rien de commun avec elle.

1er. — Les deux sociétés différant par leur objet doivent différer par leur organisation.

Ainsi, quand on met en regard la société temporelle et la société spirituelle, il faut se souvenir que ces deux sociétés, différant essentiellement par leur objet, doivent différer par leur organisation et leur mode de fonctionnement, répondant chacune à des besoins également naturels et légitimes, quoique d'un ordre différent. Et ces différences, même radicales, ne constituent pas en soi une incompatibilité réciproque. L'incompatibilité n'existerait que si l'un des deux ordres contenait quelque élément dont le contact pût être nuisible à l'autre ordre.

Nous avons, à plusieurs reprises, dans le cours de ce travail, signalé les différences caractéristiques qui distinguent les deux sociétés, quant au but, quant à la nature des intérêts qui y sont en jeu, quant aux conditions d'existence, quant au fondement et à l'exercice de l'autorité dans chacune d'elles, quant à leurs moyens de conservation et d'expansion. Il suffira de rappeler en quelques mots ces différences.

La société temporelle, le mot le dit, prend l'homme dans le temps, dans l'ordre des faits relatifs, variables, de son existence nationale;

elle met en jeu les intérêts, les besoins, les facultés que comporte cette vie d'un jour; elle unit les hommes entre eux, non par l'élément qui rattache leur être à la vérité idéale et à l'ordre absolu, mais par les éléments contingents de leur destinée terrestre.

Dans ces conditions bornées et relatives, où l'autorité sociale a pour rôle, non de formuler des doctrines, mais de régler et de garantir des intérêts, il est naturel que chaque membre du corps social participe, par le conseil et par la décision, à la réglementation de ces intérêts collectifs; réglementation qui n'est possible qu'au moyen de concessions réciproques et du respect obligé de l'ordre légalement consenti.

Cette participation de tous à la souveraineté sociale est ce qu'on appelle l'ordre démocratique; et ce régime résulte si logiquement de la notion rationnelle et des conditions normales de la société temporelle, que le mouvement naturel de la civilisation y conduit successivement tous les peuples, comme à leur but nécessaire et définitif.

Deux conséquences principales résultent de ces conditions essentielles de la société temporelle, l'une se rapportant au mode d'exercice de la souveraineté, l'autre se rapportant aux moyens de sanction dont cette souveraineté dispose.

La première conséquence, c'est que la loi se fait par la volonté du plus grand nombre. Dans cet ordre relatif et contingent, où il ne s'agit pas de dogmatiser, où la loi ne propose à croire aucune vérité, mais se borne à fixer, d'un commun accord, des règles générales, toujours perfectibles sans doute, mais dont l'existence sociale ne peut se passer, il est de toute nécessité, et aussi de toute justice que la majorité l'emporte, et que la minorité se soumette à sa décision; à la condition qu'il reste aux minorités la faculté d'exprimer leur avis et d'éclairer l'opinion.

La seconde conséquence, se rapportant aux moyens de sanction, c'est que, la loi temporelle n'affirmant pas des vérités, mais prescrivant des concessions dans l'ordre des intérêts, ne demandant pas l'adhésion de l'esprit, mais commandant des actes, ses moyens de sanction sont essentiellement des moyens matériels, des moyens de coercition.

Ainsi : la loi étrangère à tout dogmatisme; participation de tous les citoyens à l'œuvre législative; nécessité sociale du droit des majorités ; soumission obligatoire des minorités, avec la liberté de critiquer la loi et d'en préparer la modification; enfin, sanctions matérielles : telles sont les conditions rationnelles et essentielles des sociétés temporelles démocratiques.

Il suffit de mettre ces conditions en regard de

celles qui constituent la société spirituelle, pour voir qu'il n'y a entre elles aucune similitude possible.

Dans la société spirituelle, où il s'agit de mettre les hommes en rapport avec la vérité absolue, avec les choses immuables et éternelles, où l'on demande à chacun l'adhésion libre de l'esprit à une doctrine, dans cette société qui est la communion volontaire des âmes en Dieu, les idées de majorité et de minorité n'ont que faire, parce que les concessions réciproques et la soumission temporaire des minorités y sont des non-sens; on n'abandonne pas une portion de vérité comme on abandonne une part d'intérêt; chacun croit tout ce qu'il croit, et n'a rien à concéder à un autre où à plusieurs autres de sa croyance.

Voilà pourquoi, dans la société spirituelle, il s'agit, non de majorité et de minorité, mais d'*unanimité* (1). Dès qu'un membre voit autre-

(1) M. F. Huet, défendant le catholicisme contre M. Vacherot, qui le déclarait antidémocratique, avait raison de s'écrier : « Oh ! que les mots d'autorité, de lois, de gouvernement, ont un autre sens dans l'Eglise et dans l'Etat ! Et combien l'assimilation de l'une à l'autre doit engendrer de confusion et d'erreurs ! » (*L'Avenir*, journal hebdomadaire, n° du 2 déc. 1855.) M. Vacherot, du reste, est un esprit trop sagace pour ne pas savoir que la question de majorité et de nombre n'a rien de commun avec les choses de la conscience : « Nous comprenons, dit-il, nous aimons la souveraineté populaire dans l'institution

ment que ce groupe religieux, il s'en exclut par cela même. Être membre d'une même Église, c'est croire à un même symbole; cesser de

des lois civiles et politiques; nous l'abhorrons dans l'institution des croyances. Sa place est dans la cité, non dans la conscience. Le peuple entier, fût-il un tribunal de sages, n'a rien à voir dans ce sanctuaire intime, où Dieu seul est juge. » (*L'Avenir*, 16 septembre 1855.) C'est fort bien pensé et fort bien dit. Mais M. Vacherot se trompe quand il accuse les premiers chrétiens de méconnaître ces principes, et qu'il croit voir dans les délibérations de leurs assemblées la loi brutale des majorités. Il ne s'agit là en aucune façon *d'imposer à la conscience et à la raison de chacun un dogme décidé et proclamé à la majorité des voix ;* il s'agit d'un groupe religieux formulant son symbole et déclarant que pour être avec lui il faut penser comme lui. L'excommunication, déclaration pure et simple de la dissidence, et par conséquent de la séparation volontaire de l'un des membres du groupe, bien loin d'être une application du principe démocratique des majorités, en est l'opposé : dans la société temporelle, la seule où la loi des majorités soit applicable, la décision du plus grand nombre est obligatoire pour la minorité, tandis que, dans la société religieuse, le nombre des membres égale toujours celui des croyants, le dissident cessant par cela même de faire partie de ce groupe. Il ne lui est rien imposé, et l'excommunication ne fait que constater cette dissidence. C'est donc fort injustement que M. Vacherot assimile la doctrine catholique sur ce point à celle du *Contrat social*, et qu'il déclare même celle des chrétiens plus dangereuse, en ce que Rousseau ne fait professer par la société démocratique que quelques principes de la *religion naturelle*, tandis que le *credo* des chrétiens est bien autrement étendu. Il oublie que Rousseau fait de son *credo* religieux une loi civile et politique avec *sanctions temporelles*, la mort comprise; et que l'excommunication proprement dite n'a de sens

croire à ce symbole, c'est cesser d'appartenir à cette Église.

§ 2 Les différences s'accentuent davantage encore quant à l'origine des deux sociétés et au caractère fonctionnel de leurs ministres.

Les différences s'accentuent davantage encore, quand on prend l'Église catholique dans l'origine surnaturelle de sa doctrine, dans sa mission de conserver intact le dépôt confié par le révélateur; puis, dans les moyens sacramentels dont elle dispose pour mettre les croyants en rapport avec l'ordre divin, et enfin dans le sacerdoce divinement institué pour l'administration de ces sacrements. Il est évident qu'il n'y a rien, en tout cela, qui ressemble au but des sociétés

que dans la sphère purement spirituelle des croyances. Oh! si la société chrétienne recourt aux sanctions temporelles pour imposer ses décisions, tout change d'aspect : l'institution religieuse entre par cela même dans la catégorie des institutions humaines; son intolérance, de dogmatique qu'elle était, et par conséquent légitime, devient intolérance politique ; au lieu d'un croyant cessant de croire et par suite excommunié (retranché d'un groupe religieux), nous avons un citoyen *temporellement* criminel et matériellement frappé pour ses opinions religieuses. Et alors M. Vacherot a raison de déclarer que le vaste *credo* des chrétiens, et il peut ajouter que la puissante organisation de l'Eglise, deviennent ainsi la machine politique la plus dangereuse et la plus redoutable qui ait été conçue par le génie du despotisme. Or c'est contre ce système que protestent, avec M. Vacherot et tous les amis de la liberté, nos convictions de citoyen et de chrétien.

temporelles, à leur objet, à la constitution de leurs gouvernements, aux attributions de leurs fonctionnaires, et qu'y parler de majorité, de minorité, de démocratie, ce serait y parler un langage inintelligible.

Assurément, l'Église a toujours été la plus démocratique des institutions par le libre et facile accès de tous ses membres, sans distinction de naissance ou de fortune, aux fonctions les plus hautes. On y peut rendre d'ailleurs l'élection des ministres du culte aussi démocratique, c'est à dire aussi générale que l'on voudra; elle l'était entièrement dans les premiers siècles. Mais la consécration fait du prêtre un personnage qui ne peut avoir son analogue dans la société temporelle. C'est à ce sujet que Bossuet dit au peuple chrétien : « Vous êtes un peuple, un État, une société; mais Jésus-Christ qui est votre roi, ne tient rien de vous, et son autorité vient de plus haut; vous n'avez naturellement non plus de droit de lui donner des ministres, que de l'instituer lui-même votre prince. Ainsi ses ministres, qui sont vos pasteurs, viennent de plus haut, comme lui-même; et il faut qu'ils viennent par un ordre qu'il ait établi. »

Et ce qui est vrai du caractère sacerdotal, que les ministres du culte tiennent de Dieu et non des hommes, l'est aussi de l'immutabilité de la doctrine et des lois essentielles du culte, que les croyants recoivent de la tradition, et

auxquelles ils ne peuvent rien changer. « Vous n'avez, ajoute Bossuet, aucun droit que celui que vous trouverez dans les lois ou dans les coutumes immémoriales de votre société. Or, ces coutumes immémoriales, à commencer par les temps apostoliques, sont que les pasteurs déjà établis établissent les autres. »

Reconnaissons donc que les deux sociétés diffèrent essentiellement et radicalement, et que porter là le débat pour chercher entre ces sociétés des ressemblances, c'est se méprendre sur la portée de la question qui s'agite entre l'Église et le droit moderne. Nous le répétons, sur ce terrain, mal choisi, les adversaires du catholicisme n'auraient pas de peine à démontrer que, sauf en ce qui concerne l'élection des ministres, pour tout le reste, les principes démocratiques sont inapplicables à l'Eglise.

CHAPITRE II

FAUT-IL CONCLURE DE CES DIFFÉRENCES QUE LES DEUX SOCIÉTÉS S'EXCLUENT ?

Mais nos contradicteurs seraient-ils autorisés à en conclure que le catholicisme et la démocratie sont deux choses essentiellement inconciliables? Non; et c'est là pourtant la conclusion qu'ils tirent de leurs prémisses mal posées, les catholiques ne s'apercevant pas qu'ils se sont faits les complices de leur faux raisonnement en

acceptant le débat à ce point de vue. Les uns et les autres n'ont pas agi autrement que si, après avoir posé la question de savoir si telle école scientifique est incompatible avec le droit moderne, on se bornait à rechercher si la constitution de cette société scientifique et sa manière de procéder sont absolument semblables à l'organisation et au mode de procéder des sociétés politiques. Rendons la chose sensible par un exemple :

Voilà une société de savants qui se réunissent pour étudier ensemble les questions astronomiques. On est à l'époque de Copernic ; la question : si la terre tourne, est indécise. Viendra-t-il à l'idée de qui que ce soit qu'il faut en faire une question de majorité, et prétendra-t-on que la décision de la majorité liera la minorité? Ce serait absurde. L'idée de démocratie n'a donc rien à faire ici. Nous le répétons, l'idée de démocratie n'a un sens que dans une société *politique* où, comme il s'agit d'établir quelque chose de relatif, et non d'affirmer une vérité quelconque, la décision de la majorité oblige la minorité. Cela est si vrai, que la raison exclut du domaine où s'exerce la souveraineté temporelle de cette majorité, tout ce qui concerne les vérités de l'ordre religieux ou scientifique. En d'autres termes, une majorité, en tant que majorité, ne dogmatise jamais.

Et bien, parce que cette société scientifique,

dont nous venons de parler, reste étrangère à ce mode démocratique de procéder par décision des majorités, en conclurez-vous qu'elle est inconciliable avec la démocratie, avec le droit moderne? Non, vous en conclurez simplement que cette société et la société politique ont deux buts distincts, deux modes de procéder différents en raison de leur nature respective, et que la question posée était une question oiseuse.

Quand auriez-vous le droit de conclure qu'il y a incompatibilité? Le voici : c'est dans le cas où, une société scientifique, ou bien une école philosophique, ayant proclamé un principe ou un ensemble de principes, vous montreriez que quelqu'un de ces principes est inconciliable avec le droit moderne. Par exemple, supposez qu'une école proclame le principe de l'inégalité des races humaines, ce qui impliquerait la légitimité de l'esclavage. Évidemment, vous ne vous tromperiez pas en disant que cette école est contraire aux principes démocratiques du droit moderne. Mais cette incompatibilité, tenant au fond de la doctrine, sera entièrement indépendante de l'organisation de cette société scientifique.

Le débat entre nous se réduit donc à ces termes : abstraction faite de l'organisation de l'Église, la doctrine religieuse qu'elle professe contient-elle quelque principe inconciliable avec le droit moderne?

LIVRE DEUXIÈME

LA DOCTRINE DE L'ÉGLISE EST-ELLE ANTIDÉMOCRATIQUE?

—

Une face de cette question, et non la moins importante, a été traitée dans le livre 3e de la 2e partie, où nous avons établi le caractère purement spirituel de l'Église catholique; caractère spirituel qui se montre manifestement dans les paroles du fondateur de l'Église et dans les actes des apôtres, et qui n'a subi aucune altération, ni quant à la doctrine par le travail des siècles pour la préciser, ni quant à la constitution hiérarchique par les modifications successives qui ont été opérées.

Le point capital sur lequel on se fondait, avec quelque apparence de raison, pour soutenir que l'Église avait perdu son caractère de société spirituelle, c'était l'emploi qu'elle n'avait cessé de faire des sanctions temporelles, son appel constant au bras séculier. Mais nous avons démontré : premièrement que cette pratique de

l'Église était contraire à l'esprit de son institution; secondement qu'elle se rapportait à une question n'appartenant pas au domaine de la foi; que la cour romaine, en la décidant dans un sens ou dans un autre, n'avait donc pu lier les fidèles ni se lier elle-même pour l'avenir; que, par conséquent, elle peut, quand elle le voudra, la résoudre dans le sens de la liberté.

Nous avons reconnu, en outre, que, tant que la cour romaine ne reviendra pas sur cette tradition temporelle antilibérale, on aura raison de dire que l'Église catholique, non en ce qu'elle est essentiellement, mais en ce que la font ses représentants officiels, est opposée au droit moderne.

Nous supposons donc, pour que notre argumentation se poursuive, qu'en fait l'Église est rentrée dans son vrai rôle de société spirituelle, *répudiant à tout jamais* l'appui du pouvoir temporel, c'est à dire substituant au vieux principe de la religion de l'État le principe nouveau de la séparation du spirituel et du temporel.

Or c'est dans cette situation que nous soutenons que le catholicisme ne contient aucun principe qui le rende inconciliable avec le droit moderne.

La doctrine morale du catholicisme est hors de cause, puisqu'on sait que cette morale et celle du monde civilisé sont adéquates. Il s'agit ici de sa doctrine dogmatique.

Les vérités que contient la doctrine catholique se divisent, au point de vue du sujet qui nous occupe, en trois catégories : à la première appartiennent les vérités qui sont communes au catholicisme et à la philosophie ou religion naturelle; à la seconde, les vérités qui sont communes au catholicisme et à toutes les Églises chrétiennes; à la troisième, ce qui est exclusivement propre au catholicisme.

CHAPITRE PREMIER

VÉRITÉS COMMUNES AU CATHOLICISME ET A LA RELIGION NATURELLE.

Ce qu'on appelle *religion naturelle* consiste, on le sait, en un ensemble de principes, affirmés par l'esprit humain, réduit à ses propres lumières, sur Dieu et les rapports de l'homme avec Dieu. Nous sommes de ceux qui pensent, avec Descartes, avec tous les grands docteurs chrétiens ses disciples, et un grand nombre de philosophes rationalistes, que l'esprit humain, privé du secours de la révélation, et à l'aide de ses seules facultés naturelles, peut atteindre avec *certitude* ces vérités premières dont l'ensemble forme la religion naturelle. Mais, en fait, dans tous les siècles et dans tous les lieux de la terre, les solutions les plus diverses et les

plus contradictoires ont été données à ces questions; de sorte que si l'on veut demander un programme de religion naturelle aux écoles philosophiques, chacune d'elles fournira le sien, différent de celui des autres; et même le programme de certaines écoles sera complétement négatif, ces écoles répudiant tout ordre infini et divin, pour n'admettre d'autre réalité que l'homme et la nature.

En définitive donc, c'est moins par un ensemble de *solutions* que par un ensemble de *questions*, qu'il faut désigner les objets compris dans ce mot : *religion naturelle*.

Quoi qu'il en soit, ces questions sont résolues dans un certain sens par la métaphysique chrétienne; et elles le sont dans le même sens par la plupart des philosophes spiritualistes modernes. Cette doctrine commune à ces écoles rationalistes et au christianisme, se résume en ces vérités capitales : l'existence d'un Dieu unique, infini, parfait, tout-puissant, créateur et providence; la spiritualité et l'immortalité de l'âme; le libre arbitre; la responsabilité qui en résulte; la subordination de l'être créé à l'être éternel et absolu; le devoir pour l'être libre d'accomplir volontairement les lois assignées par Dieu à sa destinée; une vie future où les méchants seront punis et les bons récompensés.

§ 1er. — Est-ce la profession de ces vérités qu'on reproche aux catholiques, au nom du droit moderne?

Est-ce la profession de ces vérités que les représentants du droit moderne entendent reprocher aux catholiques?

Nous savons qu'il est de prétendus progressistes et révolutionnaires qui ont été jusque-là. A leurs yeux, le premier tyran, c'est Dieu; on n'aura pas extirpé des sociétés humaines la racine de la tyrannie, tant qu'on n'aura pas arraché de l'esprit humain l'idée de Dieu. Cependant, la plupart des écoles positivistes, si en faveur dans la génération présente, ne vont pas jusqu'à cette exclusion. S'en tenant au degré du doute quant à la réalité objective de l'être divin, elles déclarent seulement, au nom de leur méthode scientifique, l'idée de Dieu inutile pour trouver l'ensemble des lois de l'histoire aussi bien que des lois de la nature, et pour en fournir l'explication rationnelle. Elles affirment, par conséquent, que l'homme social peut s'en passer pour poser les bases politiques et morales de son édifice. Mais elles ne vont pas jusqu'à dire que ceux qui admettent l'idée de Dieu et les vérités religieuses qui en découlent, ne peuvent logiquement former entre eux une véritable société démocratique.

Lorsque les philosophes spiritualistes et

déistes, tels que M. Jules Simon, se sont, comme citoyens, déclarés les partisans du droit démocratique et de toutes les libertés civiles, nous ne voyons pas qu'on leur ait opposé leur croyance en Dieu, en l'immortalité de l'âme et en l'œuvre réparatrice de la justice après la mort.

Si cette attaque se fût produite, les spiritualistes et déistes ne se seraient pas contentés de rester sur la défensive; ils auraient renvoyé l'attaque, et tâché de démontrer que, supprimer l'idée de Dieu et ses conséquences morales, c'est compromettre tout ordre social, et particulièrement l'ordre démocratique, par ce motif que, plus l'individu est libre et maître de ses actes, plus il a besoin de trouver en Dieu le lest moral.

Il est manifeste que, placer la question politique sur ce terrain, c'eût été la rendre insoluble. Que les écoles la débattent entre elles dans les régions de la théorie, c'est leur droit; et il est naturel que chaque école philosophique trouve sa doctrine sur Dieu et sur l'homme, la plus favorable aux progrès des sociétés. Mais, transporter le débat dans la pratique c'est à dire s'exclure les uns les autres de la phalange démocratique, se déclarer mutuellement hors du droit moderne, au nom de tel système ou de tel autre, ce serait le comble de la déraison. A ce compte, chacun faisant à son tour ses éliminations, il finirait par ne plus rester debout un seul représentant de la vérité démocratique.

§ 2. — Égalité dans la liberté

Heureusement que, sur le terrain pratique, ce n'est pas ainsi que s'est engagé le débat. C'est précisément un des effets, et le plus important, du principe libéral de la démocratie moderne, que chacun se présente dans le forum avec un droit égal à celui des autres, abstraction faite de ses croyances philosophiques ou religieuses. A celui qui lui demanderait, comme pour le soumettre à un contrôle démocratique : « Que pensez-vous sur Dieu, sur l'âme, sur une vie future? » Il répondrait : « Qui êtes vous pour vous immiscer dans les choses de ma conscience? et à quel titre vous faites-vous juge de la corrélation que mes croyances sur ces questions peuvent avoir avec mes actes de citoyen? Je suis ici pour faire la loi civile, de concert avec vous, et pour l'exécuter comme vous. Sur cet objet de nos communs intérêts personnels, je suis prêt à vous exposer les motifs de mes résolutions, aussi bien qu'à peser les vôtres. Quant au reste, ce n'est pas ici, sur le champ de la politique, que vous devez m'interroger et que j'ai à vous répondre. C'est hors du forum que nous pourrons ouvrir nos controverses sur ces sujets philosophiques et religieux. »

Et ce régime de liberté a cet avantage que cette réponse « cela ne vous regarde pas » faite

à quiconque s'enquiert des idées religieuses du citoyen, met dans une situation égale, sur le terrain temporel, celui qui nie Dieu et celui qui l'affirme, par ce motif fort simple que l'un autant que l'autre a le droit de fermer la bouche à l'interlocuteur, soit simple individu, soit représentant du pouvoir social.

Nous sommes ramenés, on le voit, à la distinction de l'ordre temporel et de l'ordre religieux. Chacun y trouve un fondement inébranlable à l'indépendance de ses doctrines, à l'inviolabilité de sa foi. C'est le seul point que nous ayons à faire ressortir dans ce traité.

Ailleurs, laissant le christianisme en dehors du débat, nous comptons reprendre l'idée de Dieu et les vérités religieuses de l'ordre naturel, et rechercher quel est leur rôle dans la constitution des lois morales et dans la vie des sociétés humaines. Ici, c'est le christianisme, et plus particulièrement le catholicisme qui sont en cause devant le droit moderne. Il ne faut pas oublier que ce livre serait sans objet, si les reproches qu'on adresse au christianisme et à l'Église, n'étaient autres que ceux qu'on adresse aux purs déistes. Nous devons donc, au point de vue du droit démocratique, supposer hors de contestation les principes qu'on a coutume de désigner sous le nom de religion naturelle; et ne nous occuper que de ce que le christianisme et particulièrement le catholicisme y ajoutent.

CHAPITRE II

DOCTRINE PROPRE AU CHRISTIANISME

§ 1er. — Position de la question

Toute l'économie de la doctrine chrétienne repose sur le fait de la déchéance originelle et de la mystérieuse solidarité de tous les membres de la race humaine. Tous le reste en découle : l'attente et l'avénement du Messie rédempteur; l'union, dans la personne du Christ, de la nature humaine et de la nature divine pour opérer l'œuvre de la réconciliation de l'homme avec Dieu; le sacrifice suprême de la croix; la perpétuité de ce sacrifice et de cette réparation dans le culte sacramentel de l'Église : imaginations puériles aux yeux du monde; réalités sublimes aux yeux des croyants.

Il est entendu que nous n'avons pas, ici, à examiner cette doctrine en elle-même. Nous la prenons telle qu'elle, ayant à la faire comparaître devant le droit démocratique. Nous constatons que le dogme de la déchéance en est le fondement, et qu'on a raison d'y chercher avant tout l'esprit qui la caractérise. Que les Évangiles aient gardé le silence sur ce fait primordial; que quelques exégètes en aient induit

que Jésus l'a mis en dehors de son œuvre messianique, cela est également étranger à notre sujet. Il nous suffit qu'en fait, les chrétiens, aussi bien ceux qui ont fondé l'Église, que ceux qui vivent en dehors de son unité, aient vu dans le Christ le Messie annoncé par les Écritures, et, avec toute la tradition mosaïque, rattaché sa vie, son enseignement, son sacrifice expiatoire, à l'antique drame de l'Éden.

Ce dogme de la déchéance, admis par tous les chrétiens, comme le fondement de leur doctrine, est-il en contradiction avec le droit démocratique? Voilà la question que nous avons à résoudre.

Nous pourrions là-dessus, ainsi que nous l'avons fait pour l'ensemble des principes appelés *religion naturelle*, nous contenter de répondre que, les objections relatives à ce dogme atteignant tous les chrétiens aussi bien que les catholiques, il n'est pas juste que ces derniers aient seuls à s'en défendre, quand personne n'attaque à cet endroit les chrétiens dissidents. En effet, ces chrétiens dissidents de toute nuance, croyant tous pourtant à la déchéance originelle, a-t-on jamais songé à leur dire : « Admettant ce dogme, vous ne pouvez être de vrais démocrates ». La question est-elle posée ainsi en Amérique? L'est-elle en Suisse? Chez ces peuples, en même temps si chrétiens et si démocrates, déclare-t-on leur foi religieuse

en contradiction avec leurs principes politiques?

Non, la pensée ne pouvait venir que le christianisme était inconciliable avec la démocratie. On savait trop que c'est au principe, essentiellement chrétien, de la fraternité des hommes en Dieu, que le monde moderne doit l'égalité civile et politique. Et l'on n'a pas cru que le dogme de la déchéance fût la négation de ce principe et annihilât son action sociale. Si on ne l'a pas cru pour les chrétiens dissidents, on ne peut sans injustice le croire pour les catholiques dont la doctrine, sur ce point, leur est commune avec tous les chrétiens.

Mais nous ne nous en tiendrons pas à cette fin de non-recevoir. Nous voulons examiner ce qu'est en réalité ce dogme de la déchéance, au point de vue de ses effets temporels, et rechercher s'il n'est pas en opposition avec le droit démocratique, avec la liberté humaine, l'égalité civile et le progrès social.

§ 2. — Le dogme de la déchéance originelle. — Exagérations

Nous n'ignorons pas toutes les exagérations qui ont été imaginées à ce sujet, et les conséquences désastreuses que des esprits sombres et excessifs ont tirées de ce dogme mal compris. Nous savons ce que deviendraient les sociétés entre les mains d'une certaine école, qu'ailleurs

nous avons appelée l'*école du désespoir*. Oui certes, le mal est sur la terre, à côté du bien, et du sein de la race humaine s'élève une plainte aussi profonde et aussi constante que celle de l'océan. Mais réduire cette terre à une vallée de larmes, où les hommes n'ont autre chose à faire qu'à gémir, le front dans la poussière, sans nul souci de leurs destinées temporelles, c'est se placer en dehors des réalités de la nature, aussi bien que des réalités de l'histoire. Avec de pareilles doctrines, on fait des pénitents et des solitaires, on ne fonde pas d'œuvre sociale féconde et durable, le fondateur s'appelât-il Savonarole, et les principes de la plus pure démocratie fussent-ils à la base de l'édifice.

Pour être juste, il faut reconnaître que ce n'est pas seulement parmi les catholiques que se sont produites ces théories décourageantes et ces stériles applications des énergies de l'esprit et du cœur. Quelques sectes protestantes ont renchéri encore, si c'est possible, en ne voyant dans l'homme déchu qu'un *amas de corruption*, en lui refusant toute part de mérite dans l'œuvre de la rédemption, annihilant ainsi l'initiative individuelle, et livrant en quelque sorte un être passif à l'action de la grâce.

Heureusement que la doctrine chrétienne était plus forte que les hommes, et assez riche, pour que ceux qui la gardaient, même en partie, gagnassent d'un côté ce qu'ils perdaient de l'autre.

Quelles que fussent les théories des dissidents sur les conséquences de la chute et sur les effets de la grâce, ce qu'ils n'oubliaient pas, c'est que le christianisme était surtout et au fond une émancipation, la plus grande, la plus radicale de toutes, l'émancipation de la conscience. Bien qu'ils ne vissent pas clairement le caractère politique de cette émancipation, la croyant dirigée contre le principe même de l'autorité religieuse, quand elle ne l'était que contre l'omnipotence des pouvoirs humains, ce sentiment, même désordonné, du droit individuel et de la liberté chrétienne suffisait pour élever les âmes, pour susciter en elles des énergies souveraines, et rendre ainsi sans danger, dans l'œuvre sociale, les exagérations dogmatiques de la déchéance originelle.

Quant aux catholiques, leurs aberrations avaient leur contre-poids dans la sagesse de l'Église et la sûreté de ses affirmations doctrinales. Gardienne de cette vérité fondamentale, l'Église l'a préservée des altérations dont la menaçaient, soit la fausse métaphysique des dissidents, soit la foi aveugle et le fanatisme des orthodoxes. Si le clergé catholique a eu trop souvent sur les populations qu'il dominait une influence énervante et antiprogressive, il ne faut pas en attribuer la cause au dogme essentiellement chrétien de la déchéance, mais à la situation temporelle que s'était faite le clergé

par ses alliances déplorables avec les pouvoirs de la terre.

§ 3. — Ce dogme, qu'est-il au fond?

Qu'est-ce donc que ce dogme de la chute, réduit à sa simplicité, tel qu'il est admis par l'orthodoxie catholique; et quels effets sociaux entraîne-t-il?

Au fond de ce redoutable problème, restera toujours un mystère insondable. Quel était l'état primitif de l'homme, innocent devant Dieu, innocent devant sa compagne? Qu'était-ce que cette vie édénique, ou l'être libre, en paix avec lui-même, en paix avec la nature qu'il dominait, en paix avec son auteur dont il adorait la toute-puissance, s'épanouissait dans la plénitude de ses facultés et de son amour? Quelle fut la limite unique qu'il convint à Dieu de poser à la liberté de l'homme, comme épreuve de sa fidélité, comme condition de sa félicité parfaite? Que signifie cet arbre de vie qui rend immortel, et cet arbre *de la science du bien et du mal*, dont le fruit donne la mort, *cibum cujusdam altioris significationis*, selon la parole de saint Augustin?

Les mille hypothèses qui ont été proposées, pas plus que les explications personnelles que nous essaierions d'y ajouter, ne feraient la lumière sur ces faits, que l'histoire ne peut at-

teindre, et qui mettent au point de départ du genre humaine le plus grand de tous les mystères, mais sans lesquels, suivant Pascal, l'histoire de l'humanité serait un mystère plus grand encore. Ces hypothèses d'ailleurs sont inutiles à notre sujet, ayant moins à rendre compte des circonstances qui ont entouré et déterminé la chute originelle, que des effets que cette chute a produits dans la nature intime de l'homme et dans les conditions de son existence terrestre.

Qu'y a-t-il à la racine de cette croyance des chrétiens? Un commandement suivi d'une désobéissance, et comme résultat une perturbation profonde dans les destinées de l'homme. Nous disons dans *ses destinées* et non dans *sa nature*. Tout à l'heure ce point sera expliqué. Toujours est-il que des effets aussi graves et aussi décisifs supposent que le commandement divin était capital, et la désobéissance de l'homme la violation de la loi suprême de l'être libre mais créé. Sans nous plonger dans des études ontologiques qui, ailleurs, trouveront mieux leur place, quelques mots doivent donner une idée de cette situation de l'homme, où, sortant des mains de son auteur, il prend possession de lui-même, et, créature intelligente et libre, il se fait volontairement sa destinée.

L'homme est doué de raison et de liberté; voilà son essence; c'est par là qu'il est sem-

blable à Dieu. Mais, l'être, il le tient de Dieu, quand Dieu seul *est* parce qu'il *est*. Tenant de Dieu l'être, et par conséquent les éléments constitutifs de sa nature, il est responsable envers Dieu de l'usage qu'il fera de sa faculté radicale, *la liberté*. Cette responsabilité est le lien de subordination de l'être libre mais créé envers l'auteur des êtres. De la part des créatures non douées d'intelligence et de liberté, leur subordination, étant inconsciente, ne détermine qu'une obéissance purement mécanique. L'être intelligent ayant conscience de sa subordination parce qu'il se sait un être contingent, et de sa responsabilité parce qu'il se sait un être libre, doit à Dieu une soumission *intentionnelle*.

Cet acte intime de l'être libre, qui s'incline volontairement devant Dieu, est un acte de reconnaissance et d'amour. Libre, il peut refuser cet hommage, se replier sur lui-même et dire : « je me suffis dans ma pensée et dans ma volonté; » il le peut; c'est la marque de sa nature exceptionnelle, c'est le cachet de cette faculté souveraine qui fait à l'être doué de raison une place à part dans la création ; il le peut, mais en le faisant il s'isole; et en s'isolant, en ne rendant compte qu'à lui-même de ses actes, il répudie le plus noble côté de sa destinée, qui est de s'unir à celui en qui réside toute vérité, toute beauté, toute bonté. Il est fait pour pos-

séder Dieu, mais cette union doit être volontaire; elle s'accomplit par le mouvement spontané de son esprit qui reconnaît en Dieu sa loi suprême, de son cœur qui sent que dans cette union est le souverain bien.

§ 4. — L'être intelligent et libre, dans la scène de l'Eden

Ces vérités, contenues dans la notion *purement rationnelle* de l'être intelligent et libre, forme le fond de la grande scène de l'Éden. Voilà l'homme, se possédant dans la conscience de sa liberté. Cette liberté étant son essence même, rien ne l'en dépouillera; il peut en user en subordonnant sa volonté à celle de Dieu, ou en affranchissant sa volonté de cette dépendance. De son choix va dépendre sa destinée : avec Dieu, librement choisi, il vivra de sa vie supérieure, puisant dans ce commerce divin une force permanente qui empêchera les défaillances de sa volonté; sans Dieu il restera avec ses facultés natives, toujours libre, mais réduit à l'imperfection de son être, sujet à toutes les défaillances et soumis à toutes les conséquences de ses fausses déterminations.

Ici se présentent les précisions du récit biblique, qui ne sortent pas de l'esprit de cette donnée. Cette vie supérieure de l'homme en Dieu, le livre sacré l'appelle une *vie surnaturelle*, en ce qu'elle ajoute aux facultés natives de l'homme

une puissance qui les tient dans un parfait équilibre et qui rend l'homme immortel. *Cette vie surnaturelle* complète la ressemblance de l'homme avec Dieu, et consomme l'œuvre créatrice en réalisant cette suprême merveille : l'union libre de l'esprit fini avec l'être infini ; harmonie morale par l'amour, couronnant et illuminant l'harmonie mécanique du monde visible.

Quelle grandeur que celle de l'homme! Dieu attend de lui, en quelque sorte, le dernier mot de la création ; un acte de sa volonté va créer l'ordre moral, ou mettre à néant le plan sublime du Créateur. Cet acte décisif et souverain, nous l'avons dit, c'est l'attitude que l'homme prendra vis-à-vis de Dieu. C'est là qu'a dû se trouver l'épreuve de sa volonté et la condition de *sa vie surnaturelle* en Dieu. L'épreuve de sa volonté ne pouvait être qu'un commandement divin, et la condition de sa vie en Dieu, son obéissance. Peu importe l'objet du commandement, pourvu qu'il vienne de Dieu. Dieu pose la loi ; il suffit. Toucher à l'*arbre de la science du bien et du mal*, c'est refuser à Dieu la soumission de la volonté ; c'est la révolte de l'intelligence finie contre l'intelligence infinie ; c'est la séparation volontaire de l'être libre d'avec Dieu ; c'est l'abolition de la *vie surnaturelle*, la vie en Dieu.

Le motif de la désobéissance de l'Éden en manifeste clairement le sens intime et lui imprime le caractère d'une révolte radicale : *Nous*

serons semblables à des dieux. C'est l'être libre, ainsi que nous l'avons dit plus haut, qui, au lieu de s'incliner devant celui de qui il tient la liberté, veut agir comme s'il avait en lui sa raison d'être, et ne rendre compte qu'à lui-même de ses déterminations. Il est le maître, nous le répétons, de se créer cette situation, puisqu'il est libre; mais il subira les conséquences de cet isolement dont il est l'auteur.

§ 5. — Conséquences de la déchéance

Ces conséquences, quelles sont-elles aux yeux des chrétiens? Elles se résument en un mot : La *vie surnaturelle* a été répudiée; la *vie naturelle* demeure.

Ainsi, nulle altération essentielle ne s'est opérée dans la nature de l'homme. L'homme est au fond ce qu'il était, un être raisonnable, c'est à dire intelligent et libre. Seulement, ayant voulu être son maître, il s'est privé de l'assistance divine dans l'usage de ses facultés. D'où, deux ordres de conséquences :

Sa révolte l'a isolé de l'ordre divin qui est le but élevé de sa pensée et l'immense besoin de son cœur. Depuis sa chute, sa destination reste la même, son aspiration la même : contempler la vérité absolue et l'ordre éternel en celui qui en est l'expression vivante. Mais son état de déchéance, en le réduisant aux puissances bor-

nées de *ses facultés naturelles*, le met dans l'impossibilité d'atteindre à ce *but surnaturel* de ses instincts supérieurs ; à moins que Dieu, le relevant de sa dégradation morale, ne se donne de nouveau à lui. Telle est la doctrine chrétienne.

Quant aux effets temporels de la chute, la doctrine est analogue. Au fond, l'homme reste complet dans les éléments constitutifs de son être : la raison, la liberté, la sociabilité. La déchéance ne supprime aucune de ses facultés natives, aucun de ses droits, aucun de ses devoirs. Quand l'homme d'État cherche rationnellement les principes premiers et inaliénables des sociétés humaines dans la nature de l'homme, il a l'homme tel qu'il a été créé primitivement, sans que la chute ait ajouté ou retranché un élément quelconque à sa nature (1).

Quels sont donc les effets temporels de la déchéance? Sont-ils nuls? Non, certes.

Privé de la force surhumaine, qu'il eût puisée dans son union avec Dieu, l'homme est réduit aux conditions d'imperfection et de faiblesse de

(1) Saint Thomas enseigne que : rien de ce qui est naturel à l'homme n'a été ni ajouté ni retranché par le péché. (*Somme théol.*, 1re partie, q. XCVIII et XCIX. — Le P. Perrone professe cette même doctrine : que la déchéance originelle n'a rien changé quant « aux qualités essentielles et propres à la nature humaine. » *Prælectiones theologicæ, de Deo creatore*, pag. III, chap. II, n° 367.—Voyez aussi deux articles de M. l'abbé J. Th. LOYSON, dans la *Revue moderne* des 25 mars et 10 septembre 1868.

toute chose finie. Dans les éléments matériels de son être, il est sujet à la corruption, et à la mort; cette première sanction lui avait été annoncée : « Si tu touches au fruit défendu, tu mourras, *morte morieris*. Dans l'élément moral de son être, intelligent mais borné, il sera sujet à toutes les aberrations de la pensée; libre mais peccable, à toutes les défaillances de la volonté; sociable mais enflé de lui-même, aux égarements de l'intérêt propre, à l'abus égoïste de son droit, à l'oubli de ses devoirs envers les autres.

De plus, sa révolte envers Dieu et la séparation qui s'en est suivie n'ayant pas supprimé son irrésistible besoin de s'élever vers l'ordre divin, il substituera au culte du vrai Dieu des superstitions puériles ou grossières, selon le caprice de sa pensée. Et comme les croyances religieuses ont une influence capitale sur la vie temporelle des sociétés, son ignorance et ses erreurs en religion entraîneront falalement des désordres sociaux.

Mais c'est surtout en lui-même, dans l'intimité de son être, que l'homme subira les conséquences de son divorce avec Dieu. Ce divorce ayant eu pour cause une révolte de l'être libre contre la loi vivante, l'esprit de révolte se continue dans l'homme, donne une *malice* à son intention, et, par là, vicie sa volonté. Et comme, d'autre part, subsistent en lui ses facultés natives ;

le besoin impérissable de la vérité et le sens moral, il en résulte une lutte intime et permanente entre ses bons et ses mauvais instincts; par son fait, la division et le désordre sont au dedans de lui, comme ils sont hors de lui.

Nous savons ce que vaut, aux yeux des penseurs modernes, cette métaphysique chrétienne qui a suffi aux saint Augustin, aux Bossuet et aux Fénelon; ce n'est pas sans étonnement qu'ils la rencontrent sous la plume de ceux-là mêmes qui prétendent garder fidèlement et intégralement les principes du droit démocratique. Et pourtant, si l'on y regarde de près, sans préventions et sans préjugés, qu'y a-t-il, dans les considérations qui précédent, que n'avouerait pas la pure philosophie?

§ 6. — En fait, chrétiens et rationalistes se trouvent en face du même homme imparfait.

Qu'on écarte ces mots empruntés à la langue théologique, mais étrangers à la science, *vie surnaturelle*, *déchéance originelle*, chrétiens et libres penseurs ne se trouvent-ils pas en présence des mêmes faits psychologiques et des mêmes faits historiques? Pour les uns et pour les autres, l'état réel de l'homme, être individuel ou être collectif, n'est-il pas tel que nous l'avons montré, avec ses bons et ses mauvais instincts, en lutte dans son propre cœur avec lui-même,

en lutte au dehors avec l'ordre divin et l'ordre humain? Quand Pascal décrit en termes sublimes ces grandeurs et ces misères de l'homme, n'est-ce pas le philosophe qui parle, autant que le chrétien? Et quand Fourier, au nom du pur rationalisme, énumère les facultés naturelles de l'homme, ou passions, et les déclare bonnes, puis, qu'il appelle *récurrences* les déviations mauvaises de ces facultés, que fait-il autre chose que constater la réalité de cet antagonisme dans le passé et dans le présent?

Quel que soit le problème de l'origine du mal sur la terre, personne, hélas! ne peut nier qu'il y existe; qu'il y existe dans la société et dans l'individu. Tous les systèmes de gouvernement, toutes les théories politiques, imaginés en vue du progrès social, n'ont pour but que de combattre ce mal, d'en atténuer les effets, de rétablir dans les rapports entre les hommes les lois de la justice distributive.

Assurément, l'idée qu'on se fera sur l'origine du mal dans l'humanité devra influer sur la nature des moyens adoptés pour le combattre. Ainsi, ceux qui croient que la cause unique du mal est dans la mauvaise organisation de la société, se persuaderont que toute la science sociale et tout l'art de gouverner consistent à déterminer mécaniquement les conditions normales de la vie sociale, qu'une fois ces conditions découvertes et réalisées, l'individu placé

dans ce milieu se trouvera naturellement bon, que chacune de ses facultés, fonctionnant convenablement, produira de bons effets, et qu'ainsi, du jeu libre de toutes les activités individuelles, résultera l'harmonie de l'ensemble en même temps que le bonheur particulier de tous les membres du corps social. C'est l'utopie phalanstérienne.

On n'a pas besoin d'être chrétien et de croire à la chute originelle, pour juger chimérique cette conception. Tout en reconnaissant que l'organisation sociale a une grande influence sur l'état matériel et moral des individus, et une grande part conséquemment dans les causes qui déterminent l'usage, bon ou mauvais, que les hommes font de leurs facultés; tout en reconnaissant qu'il ne faut dès lors rien négliger pour créer un milieu social convenable, c'est à dire un ensemble de conditions économiques et politiques propres à révéler les aptitudes diverses, à développer les facultés de chacun, à seconder tous les bons vouloirs et à protéger tous les droits; ce serait avoir bien superficiellement étudié le cœur humain et n'avoir aucune expérience de la vie, que de ne pas voir dans les dispositions naturelles de l'homme la racine première du mal moral, et des désordres, soit individuels, soit sociaux, qui en résultent.

§ 7. — Même situation et mêmes difficultés avec la notion purement rationnelle de l'être moral.

En prenant la notion de l'être moral dans le sens purement rationnel, il suffit de mettre la liberté dans un être fini, c'est à dire imparfait, pour ouvrir le champ à toutes les faiblesses et à tous les égarements, dès que cette liberté entrera en exercice. Chaque aptitude ayant sa pente propre, chaque faculté sa destination, chaque besoin son mouvement impérieux dans des ordres différents, comment une raison bornée et une volonté fautive maintiendraient-elles entre ces éléments divers un équilibre invariable? Si l'on ajoute que, sans compter le caractère si complexe de la nature de l'homme et la difficulté de s'équilibrer en lui-même, les facultés et les besoins de chacun rencontrent, en s'exerçant, les facultés et les besoins de tous, on voit que les occasions de lutte se multiplient à l'infini, et par conséquent les chances de faiblesse et d'égarement.

Pour supposer que, dans un être intelligent, l'action libre de la raison maintienne un équilibre parfait et inaltérable entre ses facultés diverses, il faut supposer en cet être une raison parfaitement sage, parfaitement juste, une volonté impeccable; et supposer ces conditions d'équilibre parfait par le jeu infaillible de la

liberté, c'est supposer Dieu, ainsi que le grand moraliste Kant l'a démontré par sa savante et lumineuse analyse de la raison pratique.

Si donc il n'est pas possible de concevoir l'être fini et libre sans la lutte intime entre ses facultés, si pour y maintenir quelque équilibre, dans une mesure quelconque, il faut une action de la raison qui détermine l'effort de la volonté, n'est-ce pas avant tout cette raison et cette volonté qu'il faut placer dans de bonnes conditions, en éclairant la première et agissant moralement sur la seconde?

A ce point de vue, on le voit, c'est dans l'homme lui-même que l'on commence par attaquer le mal, comme à sa source première, avec la conviction que toute combinaison sociale, même la plus rationnelle, serait vaine, si les moyens moraux n'agissaient pas d'abord et intimement sur l'individu. Cela n'empêchera pas de poursuivre avec ardeur l'œuvre scientifique du perfectionnement des combinaisons politiques, économiques et sociales.

§ 8. — L'esprit libéral de la philosophie chrétienne

Or la philosophie chrétienne ne tient pas un autre langage, même quand elle enseigne, avec toutes les religions, et, nous pouvons le dire, avec l'instinct de toutes les sociétés humaines, que, parmi ces moyens moraux d'agir sur le

sens intime de l'individu, la religion est le premier et le plus efficace.

Le dogme de la chute, en effet, ne sort en aucune façon de cette donnée essentiellement philosophique. Il laisse intactes toutes ces notions : de liberté, de raison, de lutte entre les facultés de l'homme, de sa volonté boiteuse, et de l'effort moral nécessaire pour la redresser. Ce qu'il ajoute, nous l'avons déjà dit, c'est que, sortant des mains de Dieu, l'homme avait, dans l'exercice de sa liberté, l'assistance divine; que cette assistance, joignant aux facultés naturelles de l'homme l'action de Dieu sur sa volonté, élevait l'homme à une sorte de vie surnaturelle, où l'état d'innocence était maintenu par la droiture constante de la volonté; que la seule condition de ce secours divin, c'était que l'homme, pénétré de reconnaissance, en confessât l'utilité et la gratuité, et fît acte de subordination volontaire envers l'auteur de son être; qu'à ce prix, l'œuvre créatrice eût été consommée par l'union intime et permanente de l'homme avec Dieu, commerce sympathique de paternité et de filiation; de telle sorte que Dieu fût pour l'homme, non l'auteur abstrait, impassible et insaisissable, de son être, mais un père vivant, présent, secourable et par conséquent objet de son adoration et de son amour.

La condition de ce commerce divin et de cette assistance divine, l'homme ne l'a pas observée ;

au lieu de se soumettre volontairement et humblement à cette paternelle impulsion, il a prétendu se suffire à lui-même; il a cru faire acte d'indépendance et de virilité en disant : « Je marcherai dans ma liberté et dans ma force. » Ce n'est pas autre chose que ce que fait l'homme moderne, lorsque, dans sa prétendue science et dans sa fausse indépendance, il sourit de dédain devant la puérile conception d'un Dieu personnel, créateur et providence, et dit : « Que les esprits faibles cherchent en Dieu un point d'appui et une assistance morale; moi, je trouve dans la contemplation de mon être, les lois de ma vie individuelle et de ma vie sociale, et, dans ma volonté, la puissance de les accomplir; je n'ai pas besoin de Dieu. »

§ 9. — Le christianisme laisse intactes l'œuvre scientifique et l'œuvre sociale.

Oui, quand l'homme a dit : « Je n'ai pas besoin de Dieu » il a opéré une séparation volontaire; il n'a pas changé les éléments de sa nature; il n'a pas changé le *but* primordial de sa destinée, soit en ce monde, soit au-delà; mais il a changé les *conditions* de son existence. Voulant marcher seul, il est resté avec ses facultés bornées et ses imperfections naturelles; mais, nous le répétons, et c'est là l'essentiel, il est resté tout en-

tier, quant à ses éléments constitutifs, et quant aux lois de sa destinée.

Pour nous en tenir à sa destinée terrestre, à sa vie sociale, puisque c'est là que le christianisme rencontre les contradictions du rationalisme, les chrétiens, aussi bien que les libres penseurs, prennent l'homme tel qu'il est dans sa nature propre. Faisant, les uns et les autres, abstraction du dogme de la chute, ils ont à étudier par l'observation rationnelle les éléments physiques, intellectuels et moraux qui constituent la personne humaine et qui en font un être social, à déterminer les droits et les devoirs qui en résultent, à en induire les combinaisons politiques et sociales les plus favorables à la satisfaction de ces droits, à l'accomplissement de ces devoirs; au même titre enfin, ils tâchent, les uns et les autres, de découvrir les lois normales du progrès des sociétés humaines.

Tandis que cette œuvre scientifique s'accomplit, et sans préjudice de tous les efforts purement humains, soit individuels soit collectifs, pour diriger les peuples dans cette voie, le christianisme intervient, il est vrai, tenant ce langage : « Je vous rappelle que, tant que vous vous priverez volontairement de l'assistance divine, votre entreprise sera infiniment plus difficile, sinon impossible; commencez par vous réconcilier avec Dieu, et vos facultés rentreront dans l'ordre; la paix, la justice, la fraternité se-

ront parmi vous. Cherchez d'abord le royaume de Dieu, le reste vous sera donné par surcroît. » Et il ajoute que, Dieu réalisant l'annonce d'un médiateur, un grand événement, le plus grand dans la vie de l'humanité, s'est accompli dans la personne du Christ, afin de rendre l'assistance primitive à quiconque la demande dans la simplicité de l'esprit et la droiture du cœur.

§ 10. — Vraie situation

Voilà la situation dans sa réalité : le christianisme prend l'homme tel que le montre l'observation rationnelle, ne répudiant aucun des éléments que fournissent à cette étude les enseignements de l'histoire ; il convie la science à mettre ces éléments en œuvre, suivant les lois particulières à l'espèce humaine. L'assistance divine qu'il offre ensuite, comme moyen essentiel de seconder l'œuvre scientifique, ne contredit en rien les conditions premières de cette œuvre ; et c'est ce que nous voulions établir.

Que chacun ait le droit de répondre pour son propre compte : « Je n'accepte pas cette assistance », très bien ; ce n'est pas nous qui contesterons ce droit fondamental et inaliénable de l'être libre. Mais prétendre que celui qui croit cette assistance utile et à l'individu et aux sociétés, fait divorce avec la science, qu'il cesse d'être un citoyen indépendant dans une société libre,

c'est aussi déraisonnable qu'injuste. Aussi n'a-t-on pas opposé une pareille exclusion aux chrétiens des diverses nuances.

Et de fait, le dogme chrétien de la déchéance est si peu inconciliable avec les idées de liberté, de justice distributive, d'égalité démocratique, de progrès social, que, malgré toutes les exagérations qu'on a pu faire de ce dogme en théorie et en pratique, malgré la doctrine excessive sur les mérites de l'homme et sur la grâce chez les protestants, malgré les abus du monachisme, les déviations de l'esprit de renoncement et de mortification chez les catholiques, malgré le mépris inintelligent des choses de ce monde et des prospérites sociales chez les uns et les autres, la réconciliation de l'homme avec Dieu n'en a pas moins porté ses fruits sociaux. Car c'est de l'établissement du christianisme que date cette merveilleuse et incessante transformation de l'humanité.

Que l'on sape les bases historiques du christianisme; qu'on refuse de voir dans ses origines les marques d'une divine intervention; qu'on explique par des circonstances toutes naturelles son influence sur le monde, toutes questions que nous n'avons pas à traiter ici, cessent-ils d'éclater à tous les yeux ces effets universels et inépuisables de l'esprit chrétien? Le mouvement tout entier de la civilisation ne rend-il pas témoignage que la doctrine d'où il émane ne peut

avoir pour fondement un principe antilibéral et antidémocratique?

Même en admettant que les chrétiens se fassent illusion quand ils pensent que l'assistance apportée au monde par l'effet de la rédemption messianique a quelque efficacité sociale; ce qu'il faut reconnaître, à moins d'injustice, c'est que les chrétiens, tout en croyant à un ordre surnaturel et à un médiateur divin, ne méconnaissent aucune des facultés naturelles de l'homme, n'aliènent aucun de leurs droits, et que, dans la société temporelle, leur position est exactement la même que celle des autres citoyens.

CHAPITRE III

DOCTRINE PROPRE AU CATHOLICISME. — EST-ELLE ANTIDÉMOCRATIQUE?

Nous croyons avoir justifié devant le droit moderne la doctrine commune à tous les chrétiens. En outre de cette doctrine, le catholicisme contient-il quelque élément qui le rende antidémocratique et antilibéral?

Nous savons que le catholicisme ne s'est pas borné à affirmer l'assistance divine; il ne s'est pas non plus contenté de chercher dans l'union des croyants en une vaste et unique société spirituelle un moyen efficace de s'attirer cette

assistance. Il a de plus institué des moyens mystiques de réaliser cette réconciliation et cette union des hommes avec Dieu; et il pense qu'en même temps ces moyens ou sacrements seront une force qui soutiendra le citoyen dans l'accomplissement de ses devoirs sociaux.

Est-ce là que l'on prétend trouver un esprit et des pratiques inévitablement contraires à l'esprit et aux pratiques de la démocratie et de la liberté?

§ 1er. — Confusions sur ce sujet

Que de confusions n'a-t-on pas accumulées sur ce sujet! Ceux qui attaquent l'institution catholique sont-ils bien sûrs de n'avoir pas pris les abus pour le caractère essentiel de l'institution? Les effets souvent désastreux des pratiques qui s'accomplissent en son nom, en découlent-ils logiquement et nécessairement? ou bien ces pratiques n'en sont-elles qu'une fausse application qui en dénature le sens intime et le but soit individuel soit social? C'était la première question qu'une critique impartiale eût dû s'adresser. L'a-t-elle fait? Évidemment non.

Les auteurs de ces attaques, au nom du droit moderne, savent pourtant, par leur propre expérience, de quelles injustices leur cause sociale est l'objet, par suite de cette fausse manière de condamner un système en affectant

de prendre pour ses conditions organiques les déviations que des esprits mal ordonnés ou des cœurs pervertis peuvent lui faire subir. N'est-ce pas notre tâche quotidienne, à nous tous représentants du droit démocratique, et notre tâche, fort laborieuse assurément, de dégager les principes démocratiques de l'impur alliage qui les rend méconnaissables ?

Parce que la liberté, entre les mains d'individus ignorants et grossiers, devient un instrument dangereux et pour eux-mêmes et pour la société, cessons-nous de voir dans cette faculté souveraine la plus haute expression de la nature de l'être pensant, et le principe de tous les droits, individuels et collectifs ? Parce que la démocratie, chez un peuple mal préparé, devient l'anarchie, en laissons-nous, sans protester de toutes nos forces, tirer la conclusion que la démocratie est essentiellement anarchique ?

Nous nous attachons à démontrer qu'au lieu de nier la légitimité de la liberté et le droit démocratique, il faut accepter résolûment ces forces indestructibles, qui feront la grandeur et la dignité des peuples modernes, quand on aura su les entourer des conditions propres à en assurer le noble emploi et le régulier fonctionnement.

Pourquoi ne pas procéder de même à l'égard des institutions de l'Église ? Pourquoi ne pas voir ce qu'elles sont en elles-mêmes, dans leur

essence, et non dans l'usage abusif qui en est fait? Ne serait-il pas plus profitable à tous, en même temps que plus juste, de distinguer ces institutions des déviations inintelligentes qu'on leur fait subir? car alors, tous les efforts, qu'on perd aujourd'hui en luttes stériles, seraient tournés vers un but commun : ramener toute institution, soit politique, soit religieuse, à son esprit véritable et à sa légitime destination.

§ 2. — Les pratiques qu'on a raison de condamner sont l'abus et non l'expression sincère du catholicisme.

Les reproches qu'on dirige, au nom de la liberté, de la démocratie, de la dignité humaine, contre les pratiques et l'esprit social du catholicisme, reproches trop fondés, il faut le reconnaître, si l'on s'en tient à l'état présent des populations soumises à cette influence, concernent deux ordres de faits : les rapports du sacerdoce avec les croyants; les rapports hiérarchiques entre les membres du corps sacerdotal.

On voit, d'une part, la conscience du fidèle dans la main du prêtre, et l'âme, tout entière sous ce regard intime et cette direction constante, perdant toute énergie, tout ressort moral. On voit d'autre part, tous les pouvoirs religieux concentrés dans la main d'un seul; les évêques abdiquant en quelque sorte leurs droits antiques

et vénérables aux pieds du souverain pontife; le clergé inférieur réduit, vis-à-vis des évêques, à une obéissance passive; et cette centralisation monstrueuse faisant de l'Église un exemple permanent de gouvernement absolu, omnipotent, sans responsabilité et sans contrôle; exemple funeste qui enlève aux catholiques jusqu'au besoin de l'initiative individuelle, et qui, si l'on n'y avise, au lieu d'élever des générations viriles, ne servira qu'à pétrir des âmes pour toutes les servitudes.

Mais ce régime, que les efforts persévérants de trois siècles ont préparé et réalisé dans l'Église, cet absolutisme pontifical, cet effacement de l'évêque devant le pape, du simple prêtre devant l'évêque, cette action absorbante et paralysante du prêtre sur le fidèle, cette domination universelle de quelques congrégations dont les chefs, étrangers au mouvement et aux intérêts des sociétés laïques, étrangers à tout sentiment national, sont devenus les organes exclusifs et jaloux du siége apostolique et ses uniques inspirateurs, enfin cette conspiration organisée du parti qui triomphe aujourd'hui dans l'Église, contre les aspirations généreuses des peuples... tout cela est-il bien le catholicisme, ce catholicisme si compréhensif, si élastique pendant de longs siècles, qui, on l'oublie trop, a porté dans son sein toutes les nations du monde civilisé?

Cessaient-ils d'être catholiques ces grands esprits et ces grands cœurs que la foi la plus sincère n'empêchait pas de mettre leur dévoûment et leur génie au service de la patrie terrestre? Cessait-elle d'être catholique cette glorieuse Église de France qui maintenait fièrement et défendait pied à pied, contre les entreprises théocratiques de la cour romaine, les droits et l'indépendance de la société laïque? Pascal cessait-il d'être catholique, quand il dénonçait et flagellait l'esprit insidieux, la discipline énervante, l'influence délétère de cette milice redoutable qui préparait l'asservissement universel des âmes par l'effacement des caractères et l'abdication des volontés? Quels cris d'indignation n'eût-il pas fait entendre si, comme nous, il eût pu voir, dans leur conclusion finale, les effets de ce système qui substitue à l'unité vivante, rayonnante, des esprits affranchis, dans la loi généreuse du Christ, un immense organisme, savamment combiné, mais en quelque sorte automatique, dont un commandement parti du centre fait mouvoir servilement tous les ressorts!

Est-ce bien la société des âmes cette association artificielle où les âmes n'ont qu'à s'incliner sous l'impulsion qui leur vient d'en haut? La véritable harmonie spirituelle n'est-elle pas celle qui résulte du mouvement intime et spontané des esprits, qu'une même conviction et une

même volonté réunit sous un même symbole? Et pour qu'une pareille association, qui est alors très réellement l'Église du Christ, conserve ce caractère essentiellement libéral, ne faut-il pas que tous ses moyens tendent à développer dans les âmes la conscience de leur dignité, l'habitude de se posséder elles-mêmes par ce recueillement personnel et intime qui éclaire la raison et fortifie la volonté?

§ 3. — L'institution catholique détournée de son but.

Combien ne faut-il pas déplorer que, par un concours inouï de circonstances, les chefs de l'Église aient été conduits à retourner, qu'on nous permette le mot, l'édifice catholique en sens inverse de sa destination. Ceux qui ont préparé les voies à cette transformation sont d'autant plus coupables, que tous les moyens d'action, propres à l'institution catholique, étaient originairement et essentiellement destinés à atteindre un but diamétralement opposé.

Le choix des ministres du culte n'était-il pas, dans la primitive Église, un moyen constant de tenir en éveil la vigilance des chrétiens, d'exciter leur zèle, de les élever moralement par le sentiment de leur responsabilité? Leurs assemblées fréquentes où s'agitaient les grands intérêts de l'Église, ne donnaient-elles pas au plus humble d'entre les croyants une part d'action

dans le mouvement général de la société spirituelle? Ne trouve-t-on pas là les conditions véritables de la vie démocratique?

Un philosophe éminent, et fort convaincu de l'incompatibilité du catholicisme avec le droit moderne, M. Vacherot, après avoir fait un magnifique tableau de la société spirituelle des premiers chrétiens (1), ajoute : « Voilà en effet l'Église primitive avec l'inspiration, la pensée, la science commune, la libre élection, la vie, le mouvement, le bruit, la passion, les luttes, les orages, les tumultes d'une démocratie populaire (2). »

Sans doute les divers membres de cette société religieuse avaient des droits inégaux et des fonctions distinctes; et la vie démocratique des premiers chrétiens laissait intacte la hiérarchie constitutive des évêques, des simples prêtres et des fidèles (3). Mais l'élection à tous les degrés

(1) *Histoire de l'école d'Alexandrie*, t. II, pag. 86.

(2) *L'Avenir*, journal hebdomadaire, n° du 11 nov. 1855.

(3) « La liberté démocratique des premiers siècles ne supprime pas la hiérarchie. Dans l'Eglise tous les pouvoirs viennent à la fois de Dieu par l'ordination et du peuple par l'élection. La république chrétienne n'admet pas de citoyens passifs; c'est, selon Bossuet, « tout un peuple de rois, » et, selon l'apôtre, « un peuple de prêtres-rois. » Laïques, prêtres, évêques, tous y possèdent une autorité et des droits imprescriptibles, mais ces droits ne sont pas égaux. » (Fr. Huet. *L'Avenir*, journal hebdomadaire, n° du 2 décembre 1855.)

faisait de chacun un membre actif de la famille chrétienne et l'associait au gouvernement de l'Église.

Si ces conditions de liberté et de vie démocratique ne se retrouvaient pas pleinement dans l'ancienne Église de France, ses évêques, du moins, par leur digne attitude vis-à-vis du saint-siége, les simples prêtres par la stabilité de leur fonction et l'inviolabilité de leurs droits, tous par l'esprit national qui les animait, demeuraient un corps vivant et plein de ressort dans toutes ses parties, quoique homogène.

« Quelle admirable harmonie, s'écriait récemment un orateur politique, régnait alors dans notre Église!... » Mais l'éloquent député ajoutait avec un sentiment de tristesse : « Tout est changé! où est-elle notre vieille Église de France? où est-elle notre noble Église gallicane? où sont ces prêtres qu'animait l'antique esprit national, qui aimaient l'État autant que l'Église!... aujourd'hui ce bel ensemble n'est plus qu'un souvenir, qu'une tradition historique (1).»

« Il est curieux, dit M. Renan, d'étudier, dans toute l'histoire de l'Église, cette marche constante *de la démocratie la plus parfaite*, qui fut le régime de la plupart des Églises primitives, à l'oligarchie épiscopale, et, de là, à la monar-

(1) Discours de M. Emile Ollivier au Corps législatif, séance du 11 juillet 1868.

chie papale; de voir comment l'autorité centrale, une fois constituée, a sévèrement réprimé toute tentative pour revendiquer les droits périmés. Les conciles de Constance et de Bâle, qui essaient d'établir pour l'Église une sorte de régime parlementaire, échouent complétement (1). »

En destituant le fidèle de cette initiative, de cette action et de cette part d'influence; en dépouillant les pasteurs, arbitrairement révocables, de leur ancienne indépendance; en amoindrissant le rôle des évêques sous l'omnipotence de la papauté, pour concentrer toute la vie, toute l'énergie directrice dans un pouvoir unique, on a conservé le cadre et la lettre de la société primitive, mais on en a retiré l'esprit. En faussant le meilleur des instruments, on a fait un modèle de centralisation et d'absolutisme, et, pour dire le mot, une armée obéissante et passive (2), de cette Église qui devait être une école d'indépendance, de dignité personnelle, et l'expression éclatante du gouvernement des esprits par la liberté.

Il en faut dire autant de ce moyen capital, dans la société catholique : la confession. Pour

(1) *Questions contempor.*, pag. 438-439.

(2) Un cardinal-archevêque, Mgr de Bonnechose, a pu dire à la tribune du Sénat : « Chacun de nous (les évêques) a un régiment à commander, et il marche. »

en rétablir le but véritable et l'efficacité, nous n'aurions qu'à rappeler le témoignage non suspect de Rousseau, et celui de Voltaire, à côté de beaucoup d'autres aussi désintéressés. Mais ce soin serait superflu, personne ne pouvant se méprendre sur le caractère essentiel d'une institution aussi généralement connue. Qui est-ce qui ignore qu'au fond, ce moyen, quand il n'est pas faussé, dénaturé, est une force toute personnelle et intime mise à la disposition de l'être moral?

Apprendre à se connaître dans ses imperfections et ses faiblesses; s'habituer à regarder dans les profondeurs de sa conscience, sous l'œil de Dieu, avec le sentiment chrétien qui dissipe les illusions de l'intérêt et les enflures de l'orgueil; se retremper incessamment en soi-même; tendre le ressort de la volonté pour se redresser, pour dompter les mauvais instincts et faire triompher les bons; est-il au monde une discipline morale plus efficace, plus fortifiante, plus propre à rendre les hommes maîtres d'eux-mêmes et à développer toutes les énergies de leur nature? En est-il de plus propre à former, pour la vie politique, des citoyens indépendants, désintéressés, fermes dans leurs résolutions?

Qu'on suppose ce moyen de perfectionnement moral sincèrement et virilement pratiqué chez les peuples chrétiens, et qu'on se figure les effets individuels et sociaux qui en résulteraient :

L'activité personnelle sans danger pour l'ordre universel; l'indépendance de l'esprit avec le respect de la loi; tous les progrès se poursuivant, dans les voies pacifiques, par les conquêtes de la science et par l'action vivifiante de la religion; en un mot, la vie démocratique dans ses vraies conditions de dignité, de responsabilité individuelle et d'harmonie par la liberté.

Il faut convenir, hélas! que nous sommes loin d'un pareil rêve. Les maîtres des consciences catholiques en ont fait une utopie. L'acte de recueillement intérieur et de réparation, destiné à être pour chaque chrétien un moyen d'affranchissement moral, est devenu, dans la main du prêtre, un moyen de domination. C'était bien sur l'institution qui atteint dans leurs racines les énergies du cœur humain, que devaient se porter les efforts de ceux qui tendaient à l'empire du monde par l'asservissement des âmes. Car cette institution, maintenue dans son esprit élevé, au lieu de servir leur entreprise despotique, l'eût rendue impossible; il fallait donc la fausser.

§ 4. — Tous les despotismes se ressemblent

Tous les despotismes se ressemblent. Enseigner aux chrétiens que, si leur religion leur fait un devoir de s'interroger souvent dans l'intimité de leur conscience, c'est pour se rendre maîtres d'eux-mêmes, c'est à dire dignes et indépen-

dants, c'eût été les soustraire à l'action démoralisante des agents de l'absolutisme clérical. Leur persuader que l'action du prêtre est tout, qu'elle dispense les chrétiens de toute initiative individuelle, de tout effort personnel; les habituer à cette idée qu'un autre doit penser pour eux; les endormir dans cette lâche sujétion de leur volonté... c'était marcher sûrement vers le but, c'était préparer les éléments de cette unité écrasante qui enveloppe et caractérise aujourd'hui les nations catholiques.

Ce procédé est invariable, et il produit les mêmes effets désastreux, soit dans les mains d'un sacerdoce ambitieux, soit dans les mains des gouvernements ennemis de la liberté des peuples. La suprême habileté n'est pas de répudier les grands et beaux principes, mais de s'en emparer d'abord, puis de les fausser en feignant de les appliquer.

Ce qu'on a fait pour l'institution catholique, ne l'a-t-on pas fait vingt fois pour la démocratie ? Rien n'est plus connu que l'art mis en œuvre quand on veut faire tourner la démocratie au profit du despotisme : on commence par proclamer bien haut les droits de l'homme et du citoyen; on inscrit en tête du pacte fondamental le principe imprescriptible de la souveraineté du peuple et la participation de chacun à l'exercice de cette souveraineté... Puis, sous prétexte d'étendre à chaque individu la protec-

tion de l'État et de réaliser l'égalité démocratique, on supprime peu à peu l'autorité des pouvoirs municipaux et provinciaux; on détruit toute supériorité sociale, comme, dans l'Église, ou annihile le pouvoir des évêques; on passe, autant qu'on le peut, le niveau, même sur les intelligences; on éteint sur tous les points du pays la vie, l'activité, en enlevant aux petits groupes sociaux l'occasion et bientôt le besoin de se gouverner eux-mêmes. En même temps, on abaisse les caractères, on dégrade les âmes, en développant les basses passions, en substituant la satisfaction des intérêts égoïstes aux nobles préoccupations de la vie publique.

Qu'on s'imagine les progrès rapides et les effets désastreux de cette œuvre corruptrice, si le terrain est déjà préparé par l'influence d'un clergé formaliste, illibéral et centralisateur, tel que nous l'avons supposé tout à l'heure! quel concours redoutable ne se prêtent pas alors les deux puissances, si bien faites pour s'entendre. Vous n'avez bientôt qu'une masse aveugle autant que frivole, recevant avec la même docilité servile le mot d'ordre du prêtre ou celui du fonctionnaire civil, pourvu qu'on lui laisse son bien-être matériel, ses spectacles religieux ou profanes, et la sécurité de ses cupides spéculations.

Une fois ce but atteint, on peut impunément, à tout propos et à toute heure, rappeler dans les actes officiels les principes démocratiques; on

peut même, si les circonstances l'exigent, après avoir assis l'ordre politique sur la large base du suffrage universel, convoquer souvent le peuple autour de l'urne électorale. Quel est le danger, quand le suffrage est dicté par le représentant du pouvoir? Le bulletin de vote reçu, les yeux fermés, des mains du maire ou du garde champêtre, vaut bien, on en conviendra, l'ancien billet de confession. La pire des dominations, c'est celle qui conserve le cadre artificiel des gouvernements libres, avec ses formes protectrices des droits individuels et ses garanties apparentes, mais qui fait de tout cela une lettre morte en mettant en œuvre tous les moyens propres à annuler l'initiative du citoyen.

Supposez ce régime de centralisation démocratique, avec tous ses résultats inévitables, réalisé sur un point du globe; trouveriez-vous juste qu'on dît : « C'est là la démocratie, et la démocratie ne peut pas être autre chose? » Et bien, comment ne voit-on pas que c'est commettre une égale injustice que de dire, en montrant la centralisation actuelle autour de Rome et les ravages produits dans les âmes par ce système écrasant des congrégations dominantes : « Là est le catholicisme, et le catholicisme ne peut pas être autre chose! » Non, ces pratiques cléricales ne sont pas plus le catholicisme, que les pratiques du Bas-Empire ne sont la démocratie.

Ce qui prouve manifestement que le catholi-

cisme est ici parfaitement hors de cause, c'est le spectacle que présentent les populations du midi de la France. Deux groupes les partagent : l'un libéral, indépendant, ayant son idéal politique dans les hautes conceptions du droit moderne loyalement réalisé et fièrement pratiqué ; l'autre tourné en arrière, regrettant le passé, faisant obstacle au présent, tremblant devant l'avenir, et ne se pliant aux nouvelles institutions que pour en corrompre l'esprit. Cette grande scission en deux camps, séparés comme par un abîme, toujours en lutte l'un contre l'autre, dans les affaires de la cité comme dans celles de l'État, est-ce la religion qui l'a produite ? Est-ce le catholicisme qui a formé le parti antilibéral et antiprogressiste, pour laisser dans le parti libéral les ennemis de l'Église ?

Non ; la religion « qu'au premier regard on serait tenté d'accuser » de ce partage, en est si bien innocente, qu'elle « est souvent la même des deux côtés. » C'est un libre penseur qui en fait la remarque, et il en donne pour preuve ce fait notoire que, dans ces provinces méridionales, « le protestantisme est partout en petite minorité, et qu'il est inconnu dans quelques arrondissements où la séparation existe tout aussi marquée (1). »

(1) M. Bernard Lavergne, ancien représentant, lettre au journal *le Temps*, n° du 5 avril 1868.

§ 5. — Solidarité du catholicisme et de la démocratie

Ne serait-il pas temps de rentrer dans la vérité et dans la justice, à l'égard de ces deux grandes choses, si méconnues, si dénaturées l'une et l'autre, et plus solidaires entre elles qu'on ne pense, le catholicisme, la démocratie : la grande unité religieuse des âmes, l'harmonie des forces sociales par la liberté? Ne dirait-on pas que ces deux puissances du monde moderne ont eu à subir les mêmes épreuves, à traverser les mêmes crises, à être humiliées sous les mêmes travestissements, qu'elles ont dû en quelque sorte sombrer à la fois dans la centralisation et le despotisme, comme pour montrer la solidarité qui les unit?

Notre but, en écrivant ces lignes est d'ouvrir les yeux aux amis de la liberté. Une fois convaincus que la cause de cet affaissement des caractères, que nous déplorons ensemble, n'est pas dans l'institution catholique, mais dans l'esprit de domination du parti puissant qui le dénature, ils cesseraient de perdre des forces précieuses à combattre un ennemi imaginaire. Ce que nous appelons de tous nos vœux, ce qui est urgent, c'est qu'une grande ligue se forme de tous les hommes dévoués à la révolution démocratique et libérale, pour attaquer l'esprit de centralisation et d'absolutisme, sous

ses deux formes, au sein de l'Église, au sein de l'État. L'absolutisme sacerdotal par la soumission aveugle des consciences; l'absolutisme démocratique par l'égoïste abandon des caractères : voilà les deux grandes plaies de notre époque.

Là se trouvent les vrais ennemis à combattre. Au fond leur cause est commune. Si des conflits inévitables s'élèvent quelquefois entre eux, au sujet de cette proie, la personne humaine, que chaque pouvoir voudrait dévorer tout entière, un intérêt plus pressant les rapproche; ils savent que leur but est le même, leurs moyens les mêmes, et qu'en ruinant toute initiative individuelle, ils se servent mutuellement. Si les amis de de la liberté savaient s'unir comme leurs adversaires, et combiner leurs efforts, ils réussiraient à réveiller l'esprit public, à relever les caractères et à désarmer cette double conspiration contre les énergies vitales des peuples modernes. Rendre à l'Église son antique esprit de liberté et préparer ainsi des générations vraiment chrétiennes, ce serait plus faire qu'on ne pense pour le triomphe des vrais principes démocratiques dans la société civile.

§ 6. — Beau rôle que pourrait jouer l'Eglise de France

Aussi est-il à jamais regrettable que l'Église de France, si longtemps unie d'esprit et de

cœur aux destinées de la nation, ait répudié ces traditions glorieuses! Demeurée aussi constante dans ses sentiments patriotiques que fidèlement attachée à l'unité chrétienne, elle se serait associée à la France nouvelle pour seconder son œuvre démocratique, comme elle s'était associée à la royauté pour seconder son œuvre nationale.

Il faut dire que si les alarmes sincères de sa foi ont été pour beaucoup dans ce mouvement affolé vers le centre religieux, le regret de sa position temporelle perdue y a eu aussi une grande part. Son titre inappréciable devant l'histoire fut, on le sait, de maintenir avec une fermeté inébranlable les droits de la société laïque contre les entreprises théocratiques du saint-siége, sauvant par là le principe capital des libertés modernes; mais sa faute, d'où devait sortir sa ruine, fut d'unir d'une manière si étroite sa cause à celle de la royauté, et de se créer, par l'effet de cette union, de si nombreux et si considérables avantages temporels, qu'elle finit par mettre la France dans la monarchie, la nation dans la royauté.

C'était renouveler les confusions par un autre côté; gardienne de la distinction chrétienne des pouvoirs dans ses rapports avec la papauté, elle la sacrifiait, à son profit, dans ses rapports avec l'État, en soudant l'autel au trône et se prêtant à l'intolérance religieuse de la loi civile.

Ainsi habitué, par cette longue solidarité d'intérêts mondains autant que d'intérêts religieux, à voir la France dans son passé monarchique, le clergé a cru que la France courait aux abîmes en se séparant de l'ancienne monarchie. Quand l'État moderne, bien loin de renouveler l'antique union de l'autel et du trône, avec les innombrables priviléges ecclésiastiques qui en découlaient, a rompu cette chaîne et proclamé la liberté religieuse, le clergé y a vu le divorce de la société nouvelle avec le catholicisme, au lieu d'y voir le triomphe définitif et complet de ce principe de la distinction du spirituel et du temporel, qu'il avait si vaillamment servi par sa lutte contre Rome.

Alors, Rome a été son point de ralliement, son refuge unique ; et, dans ce mouvement de concentration éperdue autour de la chaire pontificale, l'épiscopat français, cet épiscopat si national pendant des siècles, a rivalisé de zèle avec les plus fougueux ultramontains... Tout entier tourné vers Rome, ayant tous ses intérêts à Rome, attendant de Rome toute impulsion, le clergé est devenu, de fait, étranger, indifférent à la patrie nationale, sinon hostile à ses nouveaux et grands intérêts. Voilà la faute capitale; voilà le divorce; voilà les déplorables conséquences de cette concentration exorbitante dans l'Église, conséquences aussi funestes au point de vue social qu'au point de vue religieux.

Le préjugé, la passion, le parti pris d'une position engagée, ont fait déjà le mal bien grand. Cependant nous sommes loin de le croire irréparable. Il n'est pas possible que le clergé ne sente pas, un jour, se réveiller en lui le vieil esprit de liberté, dans cette France où tout lui parle de ses gloires nationales. Il suffirait de quelques évêques prenant résolûment en main le drapeau des libertés modernes, pour rendre à leurs devoirs patriotiques, sans danger pour l'unité chrétienne, la masse de ces pasteurs sortis des entrailles du peuple. Qu'on les arrache à l'influence dominatrice de ce parti violent et excessif qui ne sait mettre sur leurs lèvres que des anathèmes contre la révolution libérale; qu'on les retrempe dans le sentiment de leur haute mission et de leur responsabilité devant la société moderne; et ils auront bientôt reconquis le cœur des populations; et, reprenant leur vrai rôle national et social dans les nouvelles conditions du droit démocratique, en formant des chrétiens, il formeront des citoyens. Est-il un but plus digne de leur apostolat?

Un écrivain, trop pessimiste assurément, mais ayant quelque raison de contempler avec inquiétude notre société démocratique où « la Révolution a tout désagrégé, où elle a brisé tous les corps excepté l'Église, » M. Renan, après avoir décrit en termes éloquents les crises

anarchiques et violentes que peut traverser la France, ajoute : « Deux causes, la pression de l'étranger, qui ne souffrira pas qu'une nation s'écarte trop de l'ordre commun de l'Europe, *et l'autorité morale des évêques*, appuyés sur le parti catholique, seront seules capables de créer un lest dans ce navire ballotté (1). »

L'épiscopat français comprendra-t-il enfin la gravité de la situation, l'urgence d'y porter remède et la nécessité de chercher, par un effort héroïque, la suprême solution dans la liberté?

(1) *Questions contemporaines*, préface, pag. XXX.

LIVRE TROISIÈME

LA CRITIQUE EXÉGÉTIQUE MODERNE N'INFIRME PAS NOS CONCLUSIONS GÉNÉRALES.

—

Nous pourrions nous arrêter ici, notre tâche étant accomplie. Nous avons rétabli, autant qu'il a été en nous de le faire, l'esprit véritable de l'Église, l'esprit de liberté. Nous avons montré cet esprit de liberté dans l'institution même de l'Église, qui séparait l'ordre spirituel de l'ordre temporel, et par là affranchissait la conscience humaine. Nous avons montré en outre que, dans la doctrine de l'Église aucun principe, et dans sa constitution essentielle aucun élément n'étaient en contradiction avec les principes d'indépendance individuelle, de souveraineté collective, qui sont les fondements du droit social moderne. Nous avons rappelé avec l'histoire qu'en fait l'Église a été un puissant instrument de progrès social. Enfin nous avons exprimé le vœu que l'Église, entraînée depuis trois

siècles dans une voie funeste de centralisation, d'absolutisme gouvernemental et de pratiques énervantes, rentrât dans l'esprit libéral de son institution.

Cet appel sera-t-il entendu? Comment l'espérer, du moins dans un avenir prochain, lorsque, chaque jour, des faits nouveaux accusent de plus en plus l'hostilité systématique de la cour romaine et de l'épiscopat contre les libertés modernes? Jamais peut-être un essai de conciliation n'a été fait dans des conditions plus défavorables. Était-ce une raison pour y renoncer! Ne fallait-il pas qu'au dessus de cette lutte fratricide entre deux forces, toutes deux filles du Christ, une protestation s'élevât? Les voix les plus autorisées gardant le silence, de plus modestes ont dû se faire entendre. Affirmer la liberté; l'affirmer dans les sociétés laïques; l'affirmer dans l'Église; l'affirmer au nom du christianisme comme au nom de la raison; déclarer que, dans la liberté, doit s'opérer la réconciliation de l'Église et de la Révolution, et que la paix du monde est à ce prix; tel est l'objet que nous nous sommes proposé en prenant la plume. La gravité des circonstances ainsi que nos convictions nous en faisaient un devoir. Il faut voir, dans ces pages si imparfaites, moins une exposition développée de l'œuvre religieuse et sociale chrétienne, que l'expression de l'esprit général qui l'anime, l'esprit de liberté.

CHAPITRE PREMIER

L'ENSEMBLE DES MONUMENTS CANONIQUES

Nous n'ignorons pas d'ailleurs que la critique moderne, bien autrement pénétrante et savante que la critique superficielle du dix-huitième siècle, s'attachant à peser les titres historiques du christianisme, a essayé de rompre la chaîne qui rattachait l'Église au Christ. Une fois en présence de Jésus lui-même, quand il s'est agi de reconstituer rationnellement cette grande figure et de rétablir le caractère de la doctrine évangélique, elle a présenté, comme il fallait s'y attendre, les affirmations les plus contradictoires.

Mais tous ces efforts avaient un but commun : arracher les fondements de l'œuvre chrétienne, telle que l'avait conçue l'Église, et par là faire crouler tout l'édifice catholique. Le moyen, c'était d'enlever toute authenticité aux livres canoniques. Quelque incertitude qu'il dût en résulter sur la personne du Christ, et sur son vrai rôle, le but serait atteint : l'Église ruinée dans ses origines.

§ 1er. — **Notre point de vue et celui de la critique.**

Tout cela fût-il prouvé : le monde chrétien fût-il décidément, depuis dix-huit siècles, le jouet d'une illusion, en croyant trouver la pensée de Jésus dans l'ensemble des Évangiles et dans les écrits des apôtres et des premiers disciples; le monde catholique particulièrement se fût-il payé de mots en prêtant à Jésus, sur quelques textes interpolés, la volonté de fonder une société universelle des âmes; toute la tradition, où ont puisé tant de générations d'historiens, n'eût-elle d'autre base véritable que l'invention frauduleuse d'un *deutéro-Jean*, lequel, au deuxième siècle, imaginant tout un ordre de création religieuse en dehors et en contre-sens de la pensée réelle du Christ, aurait construit un Évangile sous le nom du disciple bien aimé; fût-il démontré en un mot que le Jésus légendaire est un Jésus conçu après coup, par le génie intéressé des fondateurs de l'Église; cette création d'une société religieuse universelle, au nom du Christ libérateur des âmes et régénérateur du monde, n'en resterait pas moins, comme réalité historique, avec son caractère propre et l'esprit qui en a été l'inspiration.

C'est cet esprit originel et constitutif que nous avons voulu remettre en lumière. Les éléments sur lesquels nous avions à nous appuyer étaient

hors d'atteinte de l'œuvre critique des exégètes. Le résultat de notre étude ne peut donc être infirmé par cette œuvre de démolition qui, pour ruiner l'Église, s'attache à révoquer en doute la provenance apostolique des matériaux employés par ses fondateurs.

Il est si manifeste que la loi de Moïse, et celle du Christ qui la complète en la généralisant et la vivifiant, dominent toute l'histoire du monde, que les critiques les plus sévères, qui, par leur exégèse, démolissent pièce à pièce tous les monuments canoniques, et rejettent tout le surnaturel de l'œuvre messianique, restent chrétiens et même juifs historiquement (1). S'ils ne sont pas tous d'accord sur la pensée réelle de Jésus et sur le rôle qu'il s'attribuait véritablement; si les uns voient l'idée du fondateur dans les Évangiles des synoptiques, les autres dans celui de Jean, s'attachant tous à montrer une opposition entre les deux points de vue que ces deux ordres de documents semblent présenter, l'action générale du christianisme sur le monde ne peut être niée, pas plus que la part capitale de l'Église primitive dans cette action rénovatrice.

Que la critique fasse ses réserves; qu'elle déclare qu'il faut se garder d'attribuer à la doctrine du Christ et de ses disciples immédiats

(1) Voy. l'ouvrage récent de M. Fr. Huet, *La Révélation religieuse au dix-neuvième siècle.*

tout ce qu'a coutume de lui prêter une science, d'après elle, incomplète, l'ensemble de l'œuvre chrétienne n'en subsiste pas moins, et l'esprit général de cette œuvre est, nous le répétons, l'unique objet de cet essai.

Cependant, bien que la question qui occupe la critique exégétique soit étrangère au présent traité, on comprendra que nous nous y arrêtions quelques instants, non pour entrer, ici, et incidemment, dans cette polémique fort complexe, mais pour tâcher d'y saisir quelques traits qui serviront à caractériser de plus en plus l'idée chrétienne et le rôle de l'Église.

§ 2. — Sens complexe des Évangiles

L'ensemble des monuments qui composent le fond historique du monde chrétien, et que l'Église conserve comme des monuments canoniques, quoique fort simple dans son esprit général et supérieur, est, par les points de vue qu'il embrasse, si vaste, si complexe, si compréhensif, si universel, que l'esprit humain, trop étroit pour saisir à la fois tant d'éléments divers, a dû nécessairement les diviser et les isoler dans ses contemplations. Dès l'origine, même sous la plume des disciples, des points de vue distincts se manifestaient. Mais la critique rationaliste devait surtout inévitablement voir le système chrétien par lambeaux. Excluant l'inspiration

divine, elle ne pouvait admettre qu'un homme, si éminent qu'il fût par le génie et la vertu, quelque intuition qu'il eût des grandes choses et des besoins multiples des sociétés, conçût à lui seul, dans sa pensée, un plan embrassant tous les côtés de la nature humaine, et fournît, d'un seul jet, tous les éléments de la vraie civilisation, en même temps que les principes de la religion véritable et éternelle.

Aussi chaque critique a-t-il vu l'œuvre chrétienne à son point de vue unique et exclusif. Ces points de vue, fort divers, se réduisent à deux ordres d'idées très distincts :

Pour les mystiques, les contemplatifs ou simplement les esprits absorbés dans la vie intellectuelle et peu préoccupés des destinées terrestres de l'homme, tout le christianisme est dans une idée pure, abstraction philosophique ou religieuse. Pour les hommes appliqués à l'étude des questions sociales, aux yeux desquels le principal intérêt des grands événements historiques est dans l'influence qu'ils ont exercée sur la marche progressive des sociétés temporelles, l'œuvre chrétienne est tout entière dans son côté social. C'est particulièrement à ce point de vue que se rapportent, par exemple, le livre de M. Fr. Huet, *Le Règne social du christianisme*, celui de M. Hubert Valleroux, *De l'Assistance sociale* et le *Traité d'économie sociale*, de M. Ott.

Ces deux points de vue dominent toute la critique doctrinale, et aussi, il faut le dire, tous les travaux d'exégèse entrepris sur les textes sacrés. Soit qu'on ait voulu demander à ces textes expurgés la doctrine chrétienne, soit qu'on ait voulu en faire surgir un portrait vivant du Christ, l'un ou l'autre de ces points de vue est toujours l'objectif manifeste du savant ou de l'artiste. Quelque désir d'impartialité qui anime les exégètes, quel que soit le désintéressement scientifique qu'ils s'efforcent d'apporter dans leurs investigations et leurs confrontations, l'un ou l'autre de ces points de vue les domine, les entraîne, et fait apparaître à leurs yeux ou un christianisme purement religieux, ou un christianisme purement social, ou un Jésus mystique, ou un révolutionnaire proprement dit.

Et alors, dès qu'on a adopté l'un de ces points de vue, tous les textes qui semblent ne s'y pouvoir plier, deviennent par cela même suspects, et sont bientôt rejetés comme apocryphes par le travail de l'exégèse; tandis que les textes qui le confirment sont soigneusement conservés.

C'est ainsi que le Christ mystique, le Jésus dont le « parfait idéalisme est la plus haute règle de la vie détachée et vertueuse » et « a créé le ciel des âmes pures » (1), trouvant surtout

(1) M. E. Renan, pag. 445.

son point d'appui et son expression dans l'Évangile de saint Jean, les partisans de cet ordre d'idées, soit quant à la doctrine, soit quant à la personne de Jésus, bien loin de rejeter cet Évangile, y puisent avec une sorte de prédilection. M. Renan, par exemple, fort au courant pourtant des immenses travaux exégétiques de l'Allemagne, et n'ignorant pas que, dans ces derniers temps, c'était surtout l'Évangile de Jean qui avait été l'objet des plus vives attaques, celui dont l'authenticité était le plus contestée, en fait néanmoins un des principaux éléments de son œuvre synthétique de restauration de la personne du Christ (1).

(1) Les premiers efforts de la critique furent dirigés contre les Evangiles synoptiques. On s'attacha à faire ressortir des contradictions entre leurs textes, afin de démontrer qu'ils ne pouvaient émaner ni d'une même source ni d'une même inspiration. Pendant ce temps-là, le quatrième Evangile, conservé par le sentiment universel comme l'œuvre de saint Jean, demeurait le vrai fondement du christianisme. Tant que ce monument restait debout, la critique radicale ne pouvait atteindre son but. Aussi dut-elle bientôt retourner ses batteries. Ce fut Bretschneider qui, le premier, éleva des doutes sur l'authenticité du livre attribué à l'apôtre Jean, et mit en avant l'hypothèse d'un philosophe gnostique de l'école d'Alexandrie, comme étant l'auteur véritable, au milieu du deuxième siècle, du quatrième Evangile. « Bretschneider s'appuie sur les récits du quatrième Evangile, sur sa façon de traiter les Juifs en étrangers, sur la fausseté de plusieurs indications de lieux ou autres renseignements, pour soutenir que l'auteur était, non pas un apôtre, ni un témoin

Il était naturel, en sens inverse, que les écrivains préoccupés surtout du christianisme social, et qui mettent toute la mission de Jésus dans cette œuvre, fussent portés à chercher de préférence l'expression de l'idée chrétienne dans les synoptiques et particulièrement dans l'Évan-

oculaire, ni un juif né en Palestine, mais un chrétien sorti de la philosophie païenne. Les controverses dogmatiques auxquelles l'Evangile fait des allusions évidentes, semblent le dater du milieu du deuxième siècle ; l'affinité avec le gnosticisme alexandrin, de la ville d'Alexandrie. L'objet de l'ouvrage était la défense du christianisme contre les attaques des Juifs, et sa diffusion dans le monde hellénique. » (STRAUSS, *Nouvelle Vie de Jésus*, t. I, pag. 114 et 115.) Mais cette tentative fut l'objet d'une telle réprobation dans le monde des théologiens, même les plus indépendants, que Bretschneider recula et abandonna son hypothèse. (*Ibid.*) Elle ne put satisfaire, du reste, ni Schleiermacher et ses partisans, les Lücke, les Hase, les Néander, ni toute la génération des penseurs sortis des écoles de Fichte et de Schelling, lesquels, tout en abandonnant les synoptiques, persistaient à considérer Jean comme l'auteur du quatrième Evangile. (Pag. 117.) « Après cet engagement sans résultat, dit Strauss, l'Evangile de Jean parut plus inébranlable que jamais » (pag. 118), « et la défaveur s'attacha plus que jamais aux synoptiques. » (*Ibid.*) On sait avec quelle ardeur et quelle persévérance Strauss a repris l'œuvre de démolition des Evangiles, sans faire une exception pour le quatrième ; puis Baur complète cette œuvre, en attaquant plus directement ce quatrième Evangile. Ces exégètes ont entraîné à leurs conclusions négatives un grand nombre d'esprits, soit en Allemagne, soit en France. Cependant quelques critiques, tels que Weisse, Schweiser et M. Renan, ont essayé de faire, dans le quatrième Evangile, une part authentique, une part apocryphe.

gile de saint Mathieu, où ce point de vue semble dominer. Pour ces exégètes, le sort de Jean n'était pas douteux; opposé d'esprit, suivant eux, à l'Évangile de Mathieu, il devait leur apparaître comme fait après coup et pour le besoin d'une cause substituée à la pensée véritable de Jésus.

§ 3. — Le Messie théocrate de la tradition mosaïque, exprimé par les Évangiles synoptiques.

Ce système d'un messianisme dont l'idée mère est la contradiction de l'Évangile de Jean, et en dément par cela même l'authenticité, est plus nettement que jamais dégagé et accusé dans un dernier écrit de M. Fr. Huet, *La Révolution religieuse au dix-neuvième siècle*.

Le Jésus de M. Huet, comme celui de M. Peyrat (1), de M. Stap (2), et avant eux de Lessing (3), est un Messie juif, le Messie de la tradition mosaïque. Le peuple d'Israël avait conscience qu'il gardait, dans son décalogue, la loi morale, et dans sa constitution la loi démocratique, destinées à lui donner l'empire du monde en devenant le code religieux et social

(1) *Histoire élémentaire et critique de Jésus*, pag. 163, 171, 172.

(2) *Les Origines du christianisme*, pag. 37 et suiv.

(3) *Fragments d'un anonyme de Wolfenbuttel*, 4e édition de Berlin 1835; voir *Le Rôle de Jésus et des apôtres*, par le Dr J. M. Rabbinowick, pag. 12 et 13.

de l'humanité. « Une réforme sociale et politique, préparée par la vertu, par la sainteté, par le triomphe du monothéisme sur l'idolâtrie, opérée au profit du monde entier par Israël, le peuple privilégié, le fils chéri de Dieu, tel fut l'idéal (1). » « L'empire du monde, que les Romains attendirent de leur supériorité civique et guerrière, les Juifs aussi se persuadèrent qu'il leur était réservé, et ils le revendiquèrent du droit de leur supériorité morale (2). »

Peuple initiateur, instrument du salut universel, il ne séparait pas, dans sa conception messianique, cette idée universelle de son rôle national. De même que son Dieu, en devenant le Dieu de l'humanité, ne cessait pas d'être son Dieu national, régulateur de sa religion et de son ordre politique et inspirateur des chefs chargés de le conduire, le Messie, attendu par lui pour l'accomplissement de cette immense révolution, devait être un *chef national* en même temps que le représentant du droit universel; chargé d'opérer une révolution complète « à la fois morale, religieuse, sociale et politique (3), » il devait l'opérer en tant que fils de David, roi

(1) Fr. Huet. *La Révolution religieuse au dix-neuvième siècle*, pag. 87.

(2) Idem, *ibid.*

(3) Idem, *ibid.*, pag. 92.

véritable du peuple juif et *roi théocratique* comme tous les rois d'Israël. « Le Messie, roi et prêtre par excellence, comme type d'une nation de prêtres-rois, représente à la fois le peuple et Dieu ; il en réunit pour ainsi dire la double autorité (1). »

Le vrai Jésus historique serait, suivant nos derniers exégètes, la réalisation parfaite de ce messianisme judaïque. Jésus est « un patriote juif (2) ; » il aspire à fonder un royaume universel dans le plus haut esprit de justice et dans le sentiment de la fraternité des hommes en Dieu, mais un royaume terrestre proprement dit. Sans doute, « dans son âme naïve et profonde, il recueillit l'héritage religieux des anciens prophètes, il remit en honneur l'israélitisme spirituel, et le pratiqua avec cette élévation d'idées, cette tendresse de cœur dont le Psalmiste, Isaïe, Jérémie, Daniel, avaient donné des exemples (3) ; » mais ce fut en roi théocrate d'Israël qu'il voulut faire de cet israélitisme spirituel la loi universelle ; c'est à dire qu'il conçut son œuvre dans le sens d'une révolution sociale et politique sous l'autorité d'un chef unique inspiré de Dieu (4).

(1) Fr. Huet. *La Révolution religieuse au dix-neuvième siècle*, pag. 91.

(2) Idem, *ibid.*, pag. 92.

(3) Idem, *ibid.*, pag. 107.

(4) Idem, *ibid.*, pag. 121.

Tel est le Messie-roi, dont on pense que l'Évangile de saint Mathieu aurait gardé la fidèle image (1). Or, pour ceux qui admettent cette donnée historique, il doit être de toute évidence que ce Jésus national, ce patriote juif, roi temporel et roi théocratique, n'a pu concevoir l'idée d'une religion distincte de la constitution nationale; qu'il n'a pu vouloir fonder une Église, société universelle des esprits, indépendante des destinées sociales des divers peuples. En fait de religion, « il est historiquement certain que Jésus ne s'est point proposé de fonder un culte nouveau (2), » et qu'il s'en est tenu au culte national d'Israël (3).

C'est ce caractère de Messie théocrate que les apôtres, d'après ce système, auraient attribué à leur maître; le royaume attendu par eux était un vrai royaume terrestre; la palingénésie prédite par les prophètes, l'empire éternel des saints, allait se réaliser par Jésus-roi; et c'était au moment même et sous leurs yeux qu'allait s'opérer ce prodige d'une complète transformation sociale; au lendemain même de la résurrection, le fils de l'homme devait se montrer sur les nuées du ciel pour prendre possession du monde et inaugurer le règne de Dieu.

(1) Huet. *La Révolution religieuse*, etc., pag. 46.
(2) Idem, *ibid.*, pag. 154.
(3) Idem, *ibid.*, pag. 108.

Cette conviction, ajoute-t-on, était si bien celle des apôtres, cette manière de comprendre le rôle du Messie était si bien celle que Jésus avait voulu accréditer, qu'après sa mort, ses disciples gardèrent quelque temps la ferme confiance qu'ils allaient le voir apparaître dans sa gloire. « C'est toujours un retour visible, prochain, sur les nuées du ciel, que Jésus fait espérer; c'est toujours un Messie juif, un roi théocratique d'Israël, une révolution sociale et politique, que la première communauté chrétienne attend avec une impatiente ardeur (1). »

§ 4. — Le Jésus purement religieux, exprimé, croit-on, par un Deutéro-Jean.

Ce Messie juif, ce Jésus roi théocratique, le seul prétendu historique, on l'oppose au Jésus de saint Jean et de saint Paul, lequel serait un Jésus purement religieux, « le roi de la vérité, un roi purement spirituel, comme il est un adorateur du père en esprit et en vérité (2), »le fondateur de la religion chrétienne, telle qu'on a fini par l'entendre, l'union mystique des âmes en dehors des relations temporelles dans les sociétés terrestres. Ce système, s'éloignant entièrement de la pensée du Jésus historique, aurait été imaginé quand l'événe-

(1) Huet, *La Révolution religieuse*, etc., pag. 121.
(2) Idem, *ibid.*, pag. 120.

ment eut prouvé qu'il fallait renoncer au retour promis et à la révolution sociale immédiate. Saint Paul en aurait eu la première idée : « reléguant dans l'ombre le *messianisme judaïque*, le pharisien Paul opéra la révolution qui devait fonder la religion chrétienne proprement dite (1).» Saint Luc, « empreint de paulinisme, » aurait ménagé la transition à ce changement radical; puis, le prétendu saint Jean aurait consommé la révolution en systématisant l'idée nouvelle. « Un antijudaïsme complet se montre à découvert et triomphe dans l'Évangile de Jean (2). »

Ainsi ce dernier système, devenu et resté pendant dix-huit siècles celui de tout le monde chrétien, ne serait rien moins que l'antithèse du système enseigné par Jésus et fermement adopté par les apôtres. Il a suffi de quelques contradictions apparentes entre l'Évangile de Mathieu et celui de Jean, de quelques textes secondaires difficilement conciliables, pour qu'on ait cru devoir rapporter ces deux grands monuments, traditionnellement indivisibles, à deux ordres d'inspiration parfaitement distincts et entièrement opposés!

Une fois placé entre ces deux systèmes contradictoires, et le premier Évangile étant tenu pour l'expression du véritable Jésus historique,

(1) Huet. *La Révolution religieuse*, etc., pag. 44.
(2) Idem, *ibid.*, pag. 46.

il était logique qu'on déclarât le quatrième Évangile dépourvu de tout caractère d'authenticité. Ce monument ne serait dès lors autre chose que la création d'un auteur, resté inconnu, du deuxième siècle, homme de génie du reste, grand métaphysicien et politique consommé, fondateur réel du christianisme, à la place du Christ, et au moyen d'une audacieuse substitution de doctrine, dont ne se seraient doutés ni les contemporains, ni les nombreuses générations de chrétiens dans tout le monde civilisé. Cette explication proposée d'abord timidement par Bretschneider (1), puis retirée devant les protestations presque universelles qui l'accueillirent, se reproduit aujourd'hui dans des termes plus affirmatifs et plus précis (2).

§ 5. – Conditions de cette hypothèse impossibles à concevoir

Les oppositions exégétiques qui ont conduit à cette hypothèse d'un deutéro-Jean, sont souvent ingénieuses, et les conclusions qu'on en tire spécieuses; mais, quels qu'aient été nos efforts pour nous faire une idée de ce coup d'État radical, lequel se serait accompli dans la société chrétienne, sans qu'aucune trace soit restée ni de la personne de l'audacieux nova-

(1) Voy. plus haut, pag. 237, en note.
(2) Voy. M. F. Huet, chap. III.

teur ni de la secousse que dut produire cette révolution profonde, nous avouons que cette explication historique de l'établissement du christianisme nous semble cent fois plus difficile à concevoir que tout le merveilleux sur lequel repose le christianisme traditionnel.

Quel concours inouï de circonstances, quelles énormes difficultés ne faut-il pas accumuler pour une pareille hypothèse! Comment des détails d'exégèse ont-ils pu les dissimuler à des yeux pourtant bien sagaces, à un esprit bien pénétrant! Que nous montre-t-on? D'abord un Jésus roi des Juifs, se proposant de fonder un royaume humain, une théocratie, annonçant sa résurrection immédiate et son apparition sur les nuées, entretenant, jusqu'au dernier moment, ses disciples dans cette confiance; ceux-ci puisant dans cette attente du divin ressuscité avec lequel ils allaient régner sur le monde, leur ardeur apostolique et l'enthousiasme de leur foi; puis, tout à coup, l'événement démentant ces promesses, la tombe gardant sa proie, et ce prétendu roi de la terre et du ciel, qu'on devait revoir dans sa gloire, s'éteignant sous la loi commune à tous les mortels...

S'imagine-t-on un échec plus complet pour le maître, une déception plus absolue et plus amère pour les disciples? Et ceux-ci ne fléchissent ni dans leur foi ni dans leur dévoûment! Comment expliquer cette inébranlable confiance devant

leur rêve évanoui? On comprendrait que les complices d'un charlatan, sachant d'avance qu'il a fait de la fantasmagorie pour se donner du crédit, et s'étant prêtés à propager ses assertions mensongères, ne se fussent pas déconcertés en présence du démenti donné par les événements, et qu'ils eussent poursuivi leur but en subtilisant et en s'accrochant à toutes raisons, bonnes ou mauvaises. Mais la critique ne va pas toujours jusqu'à attribuer ce concert frauduleux à Jésus et aux apôtres. En faisant du maître un illuminé, on sauve sa sincérité parfaite; quant aux disciples, ils étaient simples, naïfs, sans instruction et sans malice. Il est inconcevable que ces hommes, ainsi désabusés et abandonnés, bien loin de se troubler et de se décourager, aient entrepris, au nom du Christ, avec l'ardeur, le dévoûment, et dans les circonstances que l'on connaît, l'œuvre qui en définitive a transformé le monde.

Mais cette énorme difficulté n'est pas la seule, ni la plus grande, dans l'hypothèse historique dont il s'agit. Ce n'est pas le fait seulement qui a donné un démenti aux affirmations de Jésus; c'est le but qui a échoué, c'est l'entreprise capitale, le plan même exposé par le maître. Il a fallu y renoncer après sa mort, puisqu'il ne pouvait plus être question de cette palingénésie judaïque, de ce Jésus ressuscité pour la réalisation d'un royaume universel. Ce n'est donc plus

l'œuvre imaginée par le Christ qui va s'accomplir; c'est une œuvre entièrement différente.

Oui, le christianisme qui se serait établi, au nom du Christ, d'abord un peu vaguement, puis avec des caractères bien marqués dès le deuxième siècle, ce n'est pas le système que Jésus avait rêvé, mais un système opposé. Et pour qu'un fait aussi extraordinaire se produise, que faut-il supposer? Il faut supposer qu'un homme de génie conçoive un plan immense, magnifique, destiné à unir mystiquement les âmes dans l'idée religieuse la plus haute, la plus pure, la plus sainte, tel qu'aucun esprit n'en a conçu de pareil; puis, que ce génie incomparable, dont les recherches les plus savantes n'ont pu retrouver de traces, au lieu de se mettre personnellement en scène et de parler en maître, exalte à sa place ce Jésus dont l'entreprise a échoué, qu'il s'empare de son nom et de sa personne, non pour lui emprunter sa pensée réelle, mais pour lui prêter la sienne propre, c'est à dire pour reconstituer un Jésus tout différent du Jésus qu'avaient connu les disciples; il faut supposer que le novateur inconnu, exécutant son profond dessein « avec une audace, un habileté, une fermeté sans égale (1), » s'est appliqué à « contre-miner l'histoire de Jésus, » à refaire sa vie *à neuf;* qu'au moyen de

(1) Huet. *La Révolution religieuse*, etc., pag. 172.

ces ingénieuses substitutions de faits et de doctrines se prêtant un mutuel appui, il est parvenu « à anéantir à sa source le judéo-christianisme (1), » à « effacer le caractère messianique ou socialiste de Jésus (2) » : prodigieuse élaboration d'où est sorti le quatrième Évangile; il faut supposer enfin que pour donner vraisemblance et crédit à son œuvre, cet étrange révolutionnaire s'est imaginé, « ce qui est un coup de maître incomparable (3), » de l'attribuer au disciple bien-aimé... Et toutes ces choses : ces substitutions audacieuses, les actes de la vie de Jésus dénaturés, ses paroles détournées de leur sens, passant inaperçues, comme s'il n'y avait pas eu de témoins des faits racontés et d'auditeurs ayant religieusement recueilli l'enseignement du maître et des apôtres, à une époque où vivaient encore des disciples de saint Jean, tels que saint Papias et saint Polycarpe, ou tout au moins les disciples successeurs immédiats de ces derniers, tels que saint Irénée, lequel mentionne que ce fut à Éphèse que saint Jean écrivit son Évangile. Et c'est en faisant dire et faire à un homme tout l'opposé de ce qu'il avait dit et fait, en lui prêtant un système dont il n'avait pas eu la moindre idée, qu'un inconnu, resté vo-

(1) Huet. *La Révolution religieuse*, etc., pag. 171.
(2) Idem, *ibid.*
(3) Idem, *ibid.*

lontairement dans l'ombre, a opéré la plus profonde des révolutions et posé les bases de l'institution la plus imposante qui ait régné parmi les hommes... Un pareil ensemble de combinaisons hypothétiques est, pour nous, absolument inconcevable.

§ 6. — L'instinct supérieur des premiers chrétiens gardant avec un égal respect l'ensemble des Évangiles.

Combien nous semble plus simple, plus sûr, et mieux fondé l'instinct universel de la famille chrétienne qui, dans les premiers siècles, voyant de haut les monuments évangéliques, et malgré les nuances diverses que le génie des auteurs leur avait imprimées, les rapportait à une même inspiration et y cherchait tous les aspects de l'idée messianique. Ce n'était ni à Mathieu exclusivement ni à Jean que les premiers chrétiens demandaient la vie et la doctrine de Jésus, mais à tous deux ensemble. Sans en saisir alors clairement et pleinement la vaste synthèse et le but suprême, ils sentaient que tout, dans ces monuments, même sous d'apparentes oppositions, avait sa portée, son lien logique avec les autres parties du texte sacré et son prix pour les siècles à venir.

C'est cet instinct supérieur qui distingua, au milieu des nombreux récits répandus à l'origine, les quatre Évangiles devenus canoniques, et qui consacra leur indivisible union dans la confiance

et l'admiration des peuples. Ce fait d'une commune adoption à l'origine et d'une fortune égale pendant de longs siècles a bien sa valeur historique; et il ne faut pas s'étonner que des esprits, habitués pourtant à quelque rigueur scientifique, y attachent encore une importance décisive, nonobstant quelques difficultés de détails soulevées par l'exégèse.

CHAPITRE II

LE MESSIANISME COMPLET

Aujourd'hui comme aux temps de la primitive Église, le monde chrétien persiste à prendre la pensée du maître, non dans l'un ou l'autre des Évangélistes, mais dans l'ensemble de leurs écrits. Aujourd'hui comme alors, le Jésus qui se dégage des textes sacrés est le divin libérateur par lequel devait s'opérer la réconciliation de l'homme avec Dieu en même temps que le rachat temporel de l'humanité; c'est le Messie complet, embrassant dans sa double mission la destinée religieuse et la destinée sociale de l'être humain : la destinée religieuse, par la fondation immédiate de l'Église et par l'action directe de ses ministres sur les âmes; la destinée sociale, par la transformation progressive des institutions temporelles sous l'influence civilisatrice des principes chrétiens.

§ Ier. — Double caractère de la révolution chrétienne

Cette double révolution, surtout quant à ses effets sociaux, devait être l'œuvre lente et laborieuse des siècles, car il ne faut pas oublier que, s'adressant à des êtres libres, Jésus veut les affranchir par la liberté. Il propose sa doctrine à la libre adhésion des esprits; et c'est à mesure que les hommes, convertis à l'Évangile, en feront volontairement la règle de leur vie individuelle et de leur vie collective, qu'ils réaliseront de plus en plus la justice et la fraternité dans leurs rapports sociaux (1).

Aussi le Christ se distingue-t-il entre tous les révolutionnaires et tous les réformateurs. Bien que son but soit à la fois social et religieux, il ne fournit pas à ses disciples, selon le procédé d'un Lycurgue, d'un Numa, ni même d'un Moïse, une constitution politique et un code de lois temporelles; il se borne à leur enseigner les vérités éternelles : qu'ils aiment Dieu; qu'ils s'aiment les uns les autres; le reste leur viendra par surcroît; la pratique des vertus chrétiennes, aidée par l'action du temps et l'effort de la science, amènera progressivement le règne de Dieu sur la terre.

Voilà pourquoi la double pensée de Jésus,

(1) Voy. notre livre l'*Italie*, t. I, pag. 31 et suiv.

laissant au temps et à l'action libre des hommes une part considérable dans l'œuvre révolutionnaire qu'il venait accomplir, ne put être, au début, pleinement comprise par personne :

Ni par les représentants des pouvoirs humains, qui virent en lui le Messie dans le sens judaïque du mot, un roi proprement dit, un prétendant qu'il fallait frapper comme un séditieux, parce que ses aspirations vers la justice absolue et la fraternité universelle des hommes en faisaient le plus dangereux et le plus profond des révolutionnaires ;

Ni par le peuple juif qui, dans ce personnage si simple, si détaché des grandeurs de ce monde, dans ce représentant de la morale pure, du culte intérieur en esprit et en vérité, ne pouvaient reconnaître ce Messie royal tel que l'avaient popularisé les traditions vulgaires ;

Ni par les fondateurs de l'Église qui, saisissant particulièrement le côté religieux de l'œuvre de Jésus, dont la réalisation leur était confiée, perdirent trop vite de vue l'autre côté qui devait être l'œuvre lente du temps, de la science et des efforts humains.

Il faut être juste pourtant, les premiers chrétiens, s'ils n'eurent pas clairement la notion complète de l'idée messianique, en eurent, nous l'avons dit, l'intuition instinctive. Ils le prouvèrent lorsque, en même temps qu'ils fondaient l'Église, ils essayaient d'établir entre eux des

rapports temporels, selon les principes nouveaux de justice et de fraternité; tentative anticipée, mais qui est restée pour marquer, au point de départ, la double pensée du Christ, et pour la rappeler à tous les peuples et à tous les siècles.

Si ce caractère un peu vague, laissé par le Maître sur l'ensemble et le double objet de la Révolution chrétienne, avait sa haute raison dans le respect des lois normales du développement libre des sociétés humaines, il dut inévitablement produire, parmi les interprètes de l'Évangile, des tâtonnements, des incertitudes, des malentendus et même des conflits. A mesure qu'on s'éloigna de la source, on tendit à spécialiser les points de vue, les uns voulant un Christ exclusivement mystique, les autres un réformateur social.

§ 2 — Les théoriciens toujours portés à scinder l'œuvre chrétienne.

En fait, il est vrai, le double objet de l'idée messianique ne cessa jamais de se poursuivre : le but religieux, par la permanence de l'Église universelle et l'ardeur de son apostolat; le but social, par l'action constante des principes évangeliques sur la vie temporelle des sociétés. Mais les théoriciens s'attachaient à morceler l'idée chrétienne, selon les tendances diverses de l'esprit humain.

Il n'était pas donné, même aux disciples les plus fidèles et les plus intelligents, d'embrasser d'un coup d'œil le vaste plan messianique et d'en saisir avec une égale évidence toutes les faces dont chacune correspond à l'un des besoins, intellectuels, moraux, sociaux ou religieux de l'humanité. Ceux-ci étaient plus frappés d'un côté de la doctrine; ceux-là d'un autre, suivant leurs aptitudes respectives, leur génie propre et l'objet particulier de leurs recherches.

C'est tout simplement ce qui explique les aspects divers qui se montrent dans les Évangiles, et dont on veut faire aujourd'hui des monuments contradictoires, et par là renverser la base historique de l'établissement de l'Église. Cette variété dans la manière d'envisager l'œuvre chrétienne, suivant le point de vue où l'on se place et l'application qui est faite de la doctrine, on la trouve non seulement aux origines de la fondation, mais à tous les moments de la vie de l'Église, entre les plus orthodoxes de ses docteurs. C'est toujours Marthe et Marie, Mathieu et Jean, saint Vincent de Paul et saint François de Sales, les pratiques et les contemplatifs.

Si donc, au lieu de chercher l'esprit du christianisme et sa vraie formule dans l'ensemble des écrits et des actes de ces chrétiens illustres de tous les pays et de tous les siècles, on s'at-

tache exclusivement à quelqu'un des points de vue mis en lumière par les uns ou les autres, on tombera dans les mêmes erreurs qui ont égaré la critique moderne au sujet des Évangiles. L'ascète dédaignant les choses de la terre, ravi au septième ciel, sans souci du sort temporel de ses frères, et l'homme dont l'esprit et le cœur sont incessamment appliqués au soulagement de toutes les misères, ne pourront être considérés comme les représentants du même Christ et les apôtres du même Évangile.

C'est en prenant ainsi le christianisme par lambeaux, dans la pensée ou dans les actes individuels de ses interprètes, qu'on s'en fait une idée incomplète. Et comme le christianisme, mutilé de la sorte, ne peut rendre pleinement raison du prodigieux mouvement qui, sous son nom, transforme le monde depuis dix-huit siècles, il faut bien attribuer à quelque autre source certains éléments de cette civilisation, et supposer que les premiers chrétiens y ont habilement puisé pour compléter la conception imparfaite de Jésus.

§ 3. — L'Évangile de saint Jean a-t-il hellénisé le Christ?

Il n'y a donc pas lieu de s'étonner, par exemple, que l'exégèse qui ne veut voir le vrai Jésus que dans les synoptiques, ait besoin, pour rendre compte de l'intégrale civilisation chrétienne,

d'imaginer un gnostique alexandrin, nourri de de l'esprit social et artistique de la Grèce, et composant l'Évangile supposé de Jean, dans le but de fournir l'élément hellénique à l'œuvre chrétienne. A ce point de vue, le deutero-Jean n'aurait fait autre chose qu'*helléniser* le Christ. « Nous sommes en plein dans les mœurs helléniques, nous avons dans le même personnage le Phédon et le Platon du christianisme. La première tradition n'offre rien de semblable (1). » « Jean eut l'honneur d'achever l'élaboration doctrinale du christianisme; il donna à la nouvelle religion quelque chose de la profondeur et de l'éclat du génie grec. Les illustres maîtres de l'école d'Alexandrie, les Clément, les Origène, marchèrent sur ses traces (2). »

Si l'on veut dire que le christianisme a pris partout ce qui appartenait légitimement à l'humanité, on est dans le vrai. Mais il faut ajouter que, s'il l'a fait, c'est parce que c'était dans son esprit et dans sa mission de le faire, non pour modifier, changer ou compléter le plan de Jésus, mais pour accomplir sa pensée, laquelle embrassait réellement l'universalité des intérêts et des aspirations des sociétés humaines.

Oui, l'hellénisme, en développant jusqu'à un degré de perfection incomparable certains côtés

(1) F. Huet. *La Révolution religieuse*, pag. 199.
(2) Idem, *ibid.*, pag. 224.

de la nature humaine, en créant un idéal artistique qui est la suprême expression de la beauté, de la grâce, de l'harmonie, dans leur forme sensible, a fourni de précieux éléments à la civilisation moderne. Rome aussi, la Rome antique, a fourni les siens : l'esprit d'ordre et de hiérarchie, le sens juridique, la forte discipline, le respect de la loi, et, par dessus tout, l'idée de l'unité du monde, unité matérielle et violente, il est vrai, mais préparant l'unité morale des temps futurs (1). A leur tour, les sociétés barbares, où se conservaient dans leur native indépendance certaines énergies individuelles, devaient bientôt apporter leur tribut au monde nouveau (2).

Or, en présence de ces richesses diverses, quel est le rôle du christianisme? Se borne-t-il, comme quelques-uns le pensent, à fournir son contingent à côté de l'élement hellénique et de l'élément romain? Selon nous, réduire l'œuvre messianique à ces proportions, c'est ne pas lui rendre pleine justice ; c'est méconnaître la haute et universelle portée de cette grande rénovation par le Christ. Car c'est bien réellement sous l'inspiration du Christ libérateur, pour accomplir son vaste dessein et non pour le refaire ou le compléter, que le christianisme a recueilli

(1) Voir notre livre *L'Italie*, t. I, 1re partie, chap. I et II.
(2) *Ibid*, chap. V.

tous les trésors accumulés par les anciennes civilisations.

Ces civilisations, si éclatantes à tant de titres, ayant atteint certaines limites, s'arrêtaient comme frappées d'impuissance. Les plus belles choses antiques, les plus grandes vertus et les plus hautes capacités individuelles, les plus sublimes créations artistiques et littéraires, ne pouvaient produire de fruits sociaux, dans la démocratique et large acception de nos formules modernes. La loi du progrès indéfini était en quelque sorte suspendue dans les sociétés humaines; elle était suspendue, jusqu'au jour où la notion du Dieu unique serait restituée à la terre.

Pour que les peuples fussent rétablis dans les conditions normales de leur développement selon les lois de la justice, il fallait qu'avant tout s'opérât la réconciliation de l'humanité avec Dieu. L'harmonie sociale n'est possible « qu'entre des hommes qui se savent frères sous la loi paternelle d'un seul Dieu (1). »

§ 4. — Le Christ a apporté au monde l'esprit de vie

Cette grande réconciliation de la terre et du ciel, le Christ l'a accomplie; et l'idée de la fra-

(1) Voy. l'*Italie*, t. I, pag. 15 et suiv.

ternité des hommes en Dieu est le principe régénérateur qui va donner au monde une impulsion souveraine. C'est l'esprit de vie qui animera et fécondera toutes les puissances virtuelles de l'humanité. Le christianisme, en arrachant les sociétés antiques aux conditions écrasantes qui rendaient leurs ressources stériles, a donc été plus qu'un élément nouveau de civilisation ajouté à tous les autres; il a été l'instrument providentiel et universel qui a tout vivifié.

Ainsi rattachée à l'ordre divin, l'humanité a eu devant elle un idéal de justice sociale, le règne de Dieu sur la terre, l'âge d'or de l'avenir, vers lequel elle s'avancera désormais d'une marche toujours ascendante.

Ce mouvement, rien ne pourra l'arrêter : ni l'écroulement des vieux empires, ni la persistance des traditions païennes dans l'organisation des sociétés renouvelées, ni l'aveuglement des dépositaires mêmes de la doctrine libératrice, ni les éclipses fréquentes du droit nouveau sous les efforts combinés des prêtres et des princes. Tout, au contraire, servira à l'œuvre d'émancipation de toutes les forces vives de l'humanité par la vertu de l'esprit chrétien : et l'invasion des barbares, en fournissant les éléments qui manquaient à la civilisation hellénique et romaine; et les croisades, en renouant les rapports de l'Europe occidentale avec le monde de l'Orient, et produisant la renaissance du génie artistique

de la Grèce pour l'ennoblir encore et le spiritualiser.

A ce point de vue supérieur, ce n'est pas un préjugé qui fait partir du Christ l'ensemble de ce mouvement si multiple qui a produit la civilisation moderne. Le monde ne s'est pas trompé quand il a appelé *chrétienne* cette civilisation où sont venues se fondre, se purifier et se renouveler toutes les civilisations antérieures.

CHAPITRE III

VRAIE POSITION DE L'ÉGLISE PAR RAPPORT AUX LIVRES CANONIQUES.

Mais pour conserver à l'idée messianique ce caractère d'universalité, il ne fallait rien perdre du dépôt légué par ceux qui avaient recueilli les paroles du Maître. L'Église a rendu au monde l'inappréciable service d'entourer de la même vénération tous les monuments évangéliques. Seule elle le pouvait faire, parce que, dans sa vaste conception de l'idée chrétienne, elle savait en embrasser tous les points de vue. Si le clergé, subissant l'influence des temps, des lieux, des circonstances, des préjugés, et souvent aveuglé par ses intérêts de caste, a sacrifié tantôt un élément de l'œuvre chrétienne, tantôt un autre; si, en fait, il s'est quelquefois mépris lui-même

sur l'esprit de sa mission; s'il a ainsi contribué à accréditer les jugements les plus erronés sur le but de la révolution évangélique; ce qui restait, dans son indivisible unité, c'était l'ensemble de la doctrine orthodoxe et traditionnelle de l'Église, et l'ensemble également indivisible des faits messianiques, tels que les présentent, avec leurs aspects divers, les écrits canoniques.

§ 1er. — L'Église garde tous les livres pour conserver l'universalité de la doctrine.

Ainsi, qu'on le comprenne bien, c'est parce l'Église, au fond, avait conscience qu'il importait de conserver avec un égal respect toutes les parties du plan évangélique, qu'elle a religieusement gardé tous les monuments qui le contiennent, et que son enseignement n'a cessé de maintenir, dans leur juste proportion, les théories et les faits qu'une analyse trop subtile déclarait contradictoires sous la plume des divers évangélistes. Elle se sentait aussi à l'aise avec le revolutionnaire Mathieu, chez lequel domine le messianisme judaïque qui « par son génie social profondément démocratique, se trouve la plus moderne des religions, la plus en harmonie avec notre civilisation et nos gouvernements nouveaux (1), » qu'avec le métaphysicien

(1) Huet, pag. 202.

mystique Jean, chez lequel « la religion chrétienne est la plus philosophique des religions (1); » car elle savait que chacun d'eux représente l'un des éléments essentiels du christianisme intégral.

Telle est la vraie position de l'Église par rapport aux livres canoniques. Elle les a tous gardés, voulant garder toute la doctrine. C'est son mérite indéniable devant l'histoire. De sorte qu'on peut discuter sans fin sur la valeur historique de ces monuments, sur leur authenticité, sur les noms véritables de leurs auteurs, sur leur fidélité plus ou moins grande à ne reproduire que l'enseignement du maître, sur la part d'invention que l'on prétend y trouver et qui aurait modifié, et même refait, ici en un sens, là dans un autre, le plan originel; on peut en outre, au moyen d'une exégèse subtile, trouver entre ces monuments divers quelques contradictions de détails, plus apparentes que réelles; ce qui demeure, c'est ce vaste ensemble de doctrine, très complexe comme la nature humaine, mais parfaitement homogène, soit dans son côté purement religieux, soit dans l'application de ses principes à la vie temporelle des sociétés.

Voilà ce qui ressort avec éclat, si l'on cherche cette vue d'ensemble dans l'esprit, non dans la lettre morcelée et spécialisée des livres cano-

(1) Huet, pag. 233.

niques. C'est ce qu'a très bien compris un philosophe rationaliste; et il le proclame en termes précis et éloquents. Après avoir essayé de ruiner, par une savante exégèse, l'authenticité de l'Évangile de Jean, et de réduire historiquement la pensée et le but du Christ à une palingénésie sociale continuant, tout en la spiritualisant et l'universalisant, la théocratie mosaïque; après avoir déclaré que les livres canoniques présentent, sur la doctrine et les actes du Christ, « le plus choquant assemblage de toutes les contradictions, » il ajoute : « Mais brisez la lettre, saisissez le mouvement des idées, vous verrez que l'orthodoxie a raison de ne vouloir rien lâcher, de garder son Évangile complet, de ne sacrifier ni Mathieu, ni Jean, ni Paul, ni Pierre, ni l'*Apocalypse*, ni le quatrième Évangile. Tel libre penseur, qui prend en pitié l'orthodoxie, lui est, à cet égard, très inférieur avec sa critique étroite, exclusive (1). »

§ 2 — Ainsi le monde civilisé est resté en possession du suprême idéal personnifié par le Jésus des Evangiles orthodoxes.

Grâce à cette vigilance, à cette fermeté de l'Église qui n'a permis, ni d'exclure aucune portion de ses richesses historiques, ni d'en altérer les textes, le monde civilisé est resté en posses-

(1) Huet. pag. 221.

sion de tout l'ensemble de l'œuvre chrétienne. Avec ces monuments intégralement conservés, à quelque point de vue qu'on envisage la civilisation moderne, dans son idéal social, aussi bien que dans son idéal religieux, on en trouve la source dans la révolution évangélique. Et le grand rénovateur, qui personnifie ce suprême et universel idéal, le Jésus des Évangiles orthodoxes, est si complet dans son rôle messianique, que les plus hautes aspirations modernes n'y ont pu rien ajouter. Il est « cette sublime personne qui *chaque jour encore* préside au destin du monde (1), » celui en qui « s'est condensé tout ce qu'il y a de bon et d'élevé dans notre nature (2)» il est l'initiateur et l'expression vivante de la révolution complète « révolution à la fois morale, religieuse, sociale et politique, ses actes le prouvent plus clairement encore que ses paroles (3). »

(1) E. Renan, pag. 457.
(2) Idem, pag. 458.
(3) Huet, pag. 92.

CHAPITRE IV

CARACTÈRE DE LA MÉTHODE RÉVOLUTIONNAIRE DU CHRISTIANISME.

§ Ier. — L'erreur des exégètes vient de ce qu'ils se sont mépris sur la portée de cette méthode.

Après ces témoignages qui rendent pleine justice et au Christ, et à l'Église conservatrice de sa doctrine et de ses actes, comment se fait-il que la critique, dès qu'elle veut se préciser, et juger soit l'Église, soit le fondateur du christianisme en regard des problèmes religieux ou sociaux du monde moderne, en revienne à ses vues exclusives et à ses jugements contradictoires, tantôt présentant un Jésus et une Église purement mystiques, tantôt opposant un Jésus théocrate au Jésus chef spirituel que suppose l'établissement de l'Église? Comment se fait-il que ceux-là mêmes qui reconnaissent que, pour ne rien perdre des principes chrétiens et de la pensée de Jésus, il faut, à l'exemple de l'Église, ne *lâcher* aucune portion des livres canoniques, se troublent dès qu'ils se trouvent en face de la personne de Jésus, et tombent à leur tour dans des erreurs capitales, et sur le rôle du Christ, et sur le but du fondateur de l'Église?

La raison en est, selon nous, que, si l'on a compris le caractère universel de l'œuvre messiani-

que, on ne s'est pas rendu compte de la méthode révolutionnaire apportée au monde par le grand libérateur. On n'a pas vu que dans cette méthode, entièrement nouvelle et radicale, est le trait profond qui caractérise essentiellement l'œuvre de Jésus et de ses disciples. Cette méthode révolutionnaire, si puissante, si féconde, c'est celle que le présent écrit a voulu mettre en lumière, la séparation du spirituel et du temporel dans le but d'affranchir l'homme de tous les genres de servitude, et, comme moyen d'atteindre ce but, la création de l'universelle société des esprits en dehors des sociétés politiques et des gouvernements humains.

§ 2. — Conclusion. — Séparation du spirituel et du temporel.

L'histoire, un jour, dégagée des nuages de notre époque de transition, rendra cette vérité éclatante : que l'établissement de l'Église, indépendamment de sa portée purement religieuse, a été la réalisation de la grande méthode révolutionnaire destinée à renouveler le monde. Quant à nous, dès à présent, notre conviction est entière. Nous soutenons qu'on aura beau voir le christianisme de haut, en embrasser toutes les parties, on n'en pourra saisir le caractère général et l'idée libératrice, tant qu'on ne comprendra pas ce qu'il y a de merveilleusement fécond dans son principe fondamental de la séparation du spirituel et du temporel.

Hors de ce principe, tout est inintelligible dans l'œuvre évangélique : et l'établissement de l'Église, et la révolution sociale chrétienne, et le mouvement tout entier de la civilisation.

Avec ce principe, les contradictions apparentes disparaissent, tout se tient, tour s'harmonise, et dès lors tout s'explique : l'abstention du Christ dans les choses temporelles, que les mystiques ont faussement considérée comme une indifférence systématique pour la prospérité des sociétés humaines, et qui n'était que l'incompétence politique du sacerdoce spirituel ; l'instinct des premiers chrétiens qui les poussait à réaliser entre eux immédiatement, et au même titre qu'ils fondaient l'Église, la parfaite *société temporelle* sur la base de la fraternité évangélique. Ce n'est que plus tard que les chrétiens devaient comprendre que les deux œuvres, religieuse et sociale, étaient distinctes, quoique découlant de la même donnée supérieure : la liberté humaine et la fraternité des hommes dans le Christ.

Quand la critique de son côté et le clergé du sien auront saisi ce point culminant de l'idée messianique, les préventions et les malentendus seront bien près de se dissiper dans la pleine lumière de l'Évangile. De ces hauteurs sereines, tout le plan providentiel apparaîtra dans sa simplicité et son unité. Les déviations accidentelles, les alliances iniques, les combinaisons artifi-

cielles, même les longues défaillances de quelques siècles qui sont comme un jour dans la durée de l'humanité, s'effaceront au regard : et les guerres fratricides entre les chrétiens, et les institutions persécutrices au nom du pacifique Jésus, et les entreprises théocratiques, et la royauté pontificale, et les religions de l'État, et les concordats de toute nuance, tous ces restes enfin du monde païen et barbare.

Sous la trame compliquée des événements historiques, on verra se dérouler parallèlement, toujours solidaires et jamais confondus, le mouvement religieux et le mouvement social : le mouvement religieux, par la permanence et le développement incessant de la société des esprits; le mouvement social, par l'action profonde des principes évangéliques sur la vie des nations. La loi de l'histoire moderne sera trouvée. Le monde chrétien ne semblera plus soumis à deux forces contraires; il se montrera s'organisant en deux ordres distincts mais non opposés, dominés par le même esprit de liberté.

La critique cessera de définir l'Église par les côtés accessoires qui l'unissaient aux gouvernements, et de la caractériser par les institutions et les pratiques qui l'ont faite, contrairement à son esprit, intolérante et violente pendant des siècles.

L'Église, répudiant ces institutions et ces pratiques, rentrera dans la pureté de son essence spirituelle et dans la vérité de sa mission reli-

gieuse, laissant les sociétés humaines à l'indépendance de leur destinée temporelle.

Les questions de compétence, si longtemps obscurcies, se résoudront d'elles-mêmes, et les causes de conflits seront écartées.

Sans regret pour ses priviléges perdus, tournée vers l'avenir et non vers le passé, l'Église transformera en elle tout ce qui est susceptible d'être transformé, dans sa discipline, dans ses rapports hiérarchiques, dans ses moyens d'action sur les âmes. Alors, comme un navire allégé de tout ce qui alourdissait sa marche, elle s'élèvera au dessus des agitations tumultueuses de ce monde ; de ces régions où les orages ne la peuvent atteindre, soutenue par le respect et la confiance des jeunes générations, en harmonie avec le droit moderne, elle repandra les inépuisables trésors de sa doctrine sur les sociétés démocratiques qu'elle a charge de moraliser et d'évangéliser.

Là seulement, dans cet accord que nous appelons de toute l'ardeur de nos vœux, dans cette réconciliation de l'Église et de la Révolution par la liberté, les peuples trouveront les conditions de l'ordre dans le progrès, les gouvernements politiques leur dignité, l'Église sa vraie grandeur et sa légitime influence, la civilisation enfin son caractère suprême, qui ne peut être que le rayonnement de l'esprit chrétien dans l'humanité.

CHAPITRE SUPPLÉMENTAIRE

—

LA TOLÉRANCE CHEZ LES PEUPLES PAÏENS

I

Les définitions que nous avons données de la vraie liberté, et la restitution que nous avons faite de ses origines chrétiennes, nous permettent d'espérer que le lecteur, se dégageant des préventions qu'ont fait naître les pratiques intolérantes et violentes de l'Église, n'aura rien trouvé de paradoxal dans notre double affirmation : que la vraie notion de la liberté fut inconnue aux sociétés païennes ; que le Christ la rendit au monde en proclamant le droit de la conscience en face des pouvoirs humains.

Cependant, comme un préjugé sur la prétendue tolérance des anciens s'est accrédité, même chez de graves esprits, tels que Montesquieu, nous croyons utile d'ajouter ici quelques

explications supplémentaires sur la législation religieuse des sociétés païennes.

Il ne faut pas s'étonner, du reste, si les malentendus et les jugements erronés sur ce problème des origines de la révolution libérale ont tant de peine à se dissiper; car, nous l'avons vu, le caractère essentiellement libéral du christianisme ne fut, au début, nettement compris par personne, même par ceux qui étaient les dépositaires et les apôtres de la doctrine libératrice. De telle sorte qu'au nom d'une religion qui n'a d'autre fondement réel, et même de raison d'être que la liberté religieuse, l'état normal des peuples chrétiens a été, pendant quinze siècles, le régime de la plus odieuse intolérance, et que leurs gouvernements ont épuisé tous les genres de persécution.

L'ignorance et le fanatisme des ministres du culte et des gouvernants ont si complétement voilé l'esprit originaire de la rénovation évangélique, qu'on a fini par se persuader que, pour retrouver des traces de tolérance et de liberté, il fallait remonter jusqu'au monde païen.

Ce qui a aussi contribué à entretenir le malentendu et à rendre, aujourd'hui encore, la langue politique très confuse, c'est qu'on a perdu de vue que le mot liberté, chez les peuples anciens, avait une signification bien différente de celle qu'il a prise chez les peuples modernes.

Quelques formules précises et quelques détails

historiques suffiront pour écarter les définitions vagues et équivoques qui servent de base à l'argumentation des adversaires du christianisme; ainsi sera mis en évidence le point essentiel qui distingue le monde ancien du monde moderne, et qui fait la supériorité du second sur le premier.

II

Dans les sociétés païennes, nous l'avons déjà constaté, tout l'homme était dans le citoyen, c'est à dire que l'individu avec tous les éléments qui constituent la créature humaine appartenait d'une manière absolue et indivisible au groupe social formant une nation; on ne soupçonnait même point qu'il y eût en lui un élément supérieur par lequel il pût échapper à cette absorption sociale, et se mettre librement et selon ses inspirations personnelles en rapport avec les choses surnaturelles, avec Dieu. On ne concevait de sentiment religieux que celui qui se confondait avec le sentiment national, et le citoyen ne devait pas avoir d'autres dieux que ceux de la patrie.

Le culte fut partout si étroitement lié à la constitution nationale de chaque peuple, et les cérémonies religieuses se mêlèrent si intimement à tous les actes de la vie publique, que le citoyen était tenu de se conformer aux pres-

criptions de ce culte national, au même titre qu'il se conformait aux lois civiles proprement dites.

Assurément, il y eut dans le monde païen des différences dans le mode d'après lequel s'opérait cette fusion de l'élément religieux et de l'élément civil; et, selon le génie des nations diverses, ce fut la religion qui domina la politique ou la politique qui domina la religion. Ainsi dans tout l'Orient, l'État fut fait pour la religion : « L'idée de la religion est comme l'idée centrale de l'Orient; art, État, industrie, tout s'est formé autour de la religion, pour la religion, par la religion... L'État est une théocratie avouée : toutes les lois civiles et politiques sont en même temps des lois religieuses; et l'industrie est si bien au service ou sous la domination de la religion, que les codes à la fois politiques et religieux lui tracent d'avance et ses procédés et ses limites (1).

Il en fut autrement à Rome : les législateurs romains firent la religion pour l'État : « Romulus, Tatius, Numa, asservirent les dieux à la politique (2). » La même idée se trouve au fond des constitutions de la Grèce. C'est pourquoi en Grèce et à Rome la société civile fut progressive, tandis qu'en Orient elle resta immobile.

(1) Victor Cousin, *Introduction à l'histoire de la philosophie*, pag. 36.

(2) Montesquieu, *Grandeur et Décadence*, pag. 241.

Mais quel que soit, à l'origine, le rôle de subordination ou de suprématie de la religion par rapport à la politique; que la suprême autorité religieuse soit confondue dans les mêmes mains que la souveraineté politique, comme en Perse où le roi est le chef de la religion, et en Chine, où l'empereur est le souverain pontife (1), ou que les deux pouvoirs soient, comme en Grèce, exercés par des personnes distinctes; que les prêtres forment, comme en Égypte, un corps à part entretenu aux dépens du public (2), et le premier corps de l'État; ou bien qu'ils soient entre eux sans lien de corporation, comme en Grèce et à Rome, partout le ministère sacerdotal n'en est pas moins une *fonction nationale*.

En Égypte, les prêtres formaient le conseil du souverain; et celui-ci devait être tiré de leur corps, ou s'y faire agréger dès qu'il était sur le trône (3). A Athènes, les neuf archontes, ou premiers magistrats de la république, étaient chargés de veiller au maintien du culte public et de présider aux cérémonies religieuses; le second de ces magistrats, appelé roi, présidait aux sacrifices publics et jugeait les contestations qui s'élevaient dans les familles sacerdotales au sujet de quelque prêtrise vacante.

(1) MONTESQUIEU, *Esprit des lois*, liv. XXV, chap. VIII.
(2) IDEM, *Grandeur et Décadence*, pag. 254.
(3) PLATON, *Politique*, t. II, pag. 290.

Il y avait à Rome le collége des pontifes; le chef des pontifes s'appelait souverain pontife, à cause de l'autorité presque souveraine qu'il exerçait dans la République, par les liaisons qu'avait la religion avec la police de l'État (1). Les attributions des prêtres étaient très nombreuses et très variées, et touchaient à tous les actes de la vie publique et de la vie privée des Romains; aussi leurs lois, comme celles des Grecs, réglaient-elles avec un soin minutieux toutes les choses du culte : cérémonies religieuses, jeux publics, célébration des fêtes, repos aux jours fériés, choix des victimes.

Les simples prêtres, les flamines, les pontifes, ne pouvaient s'écarter des limites de leurs fonctions légales; les augures, interprètes de Jupiter, suivaient des règles fixes pour l'interprétation des présages et des auspices; il en était de même des fesciaux, interprètes du droit de la guerre. On peut même dire qu'en réalité la prêtrise était une charge civile : « les dignités d'augure, de grand pontife, étaient des magistratures; ceux qui en étaient revêtus étaient membres du sénat, et par conséquent n'avaient pas des intérêts différents de ceux de ce corps (2). »

Sans compter toutes ces précautions de la loi,

(1) CICÉRON, *Traité des lois, et remarques*, pag. 196.
(2) MONTESQUIEU, *Grandeur et Décadence*, pag. 254.

les magistrats civils étaient chargés d'exercer une vigilance attentive sur le culte public : « Dans notre ville, les rois et les magistrats qui leur ont succédé, ont toujours eu un double caractère, et ont gouverné l'État sous les auspices de la religion (1). » « Les rois de Rome, dit à son tour Montesquieu, avaient une espèce de sacerdoce : il y avait de certaines cérémonies qui ne pouvaient être faites que par eux. » Une fois les rois chassés, on établit « un magistrat, appelé *rex sacrorum*, qui, dans les sacrifices, faisait les fonctions des anciens rois (2). » « Les duumvirs avaient la direction des choses sacrées; les quimdécemvirs avaient soin des cérémonies de la religion, gardaient les livres des sybilles, »... « de manière que toutes les cérémonies religieuses passaient par les mains des magistrats (3). »

III

L'histoire de tous les peuples antiques nous montre la même sollicitude du législateur pour régler tout ce qui appartient au culte national.

Quelle que soit d'ailleurs l'organisation du corps sacerdotal et quelque part qui soit faite

(1) Cicéron, *de Divinatione*, lib. I, c. 40.
(2) Montesquieu, *Grandeur et Décadence*, pag. 255.
(3) Idem, *ibid.*

aux magistrats civils dans le gouvernement des choses religieuses, il est un point où toutes les sociétés païennes se rencontrent, c'est qu'une fois la constitution réglée et les lois du culte établies, le citoyen ne peut avoir une autre religion que celle de la patrie.

Tout le culte public de la Grèce était prescrit par une loi fondamentale : « Honorez en public et en particulier *les dieux et les héros du pays*. Que chacun leur offre tous les ans, suivant ses facultés, et suivant les rites établis, les prémices de ses moissons (1). »

Ces dieux et ces héros n'étaient pas laissés au choix de chaque citoyen; ils avaient été l'objet d'une sorte d'adoption nationale. Il est vrai que primitivement les Grecs composèrent leur Olympe au moyen d'emprunts faits à divers peuples : leurs douze principales divinités leur vinrent d'Égypte (2); quelques autres de Lybie et d'ailleurs (3); mais une fois cette adoption accomplie, elle fut pour tous une chose sacrée.

La législation romaine reposait sur le même principe d'un culte unique et national. On veillait avec un soin jaloux à ce que rien n'y fût changé. Les Romains perfectionnaient leur législation civile; mais ils voulaient que les insti-

(1) Porphyre, *De Abstin.*, lib. iv, § 22.
(2) Hérodote, liv. ii, chap. iv.
(3) Idem, liv. ii, chap. l.

tutions divines restassent toujours les mêmes, parce qu'elles doivent être « immuables comme les Dieux (1). » Aussi, après la mort de Numa, on brûla ses écrits qui renfermaient quelques changements aux cérémonies (2). Dans le même but d'empêcher les innovations, les livres sybillins étaient enfermés, et toute interprétation était défendue (3).

Cicéron, qui cependant parle en termes très élevés des lois par rapport à leur origine supérieure et divine, ne semble pas comprendre autre chose qu'une religion de la patrie. Parmi les lois essentielles d'un peuple, il pose celle-ci : « Que personne n'ait de dieux à part, soit nouveaux, soit étrangers, pour leur rendre un culte en particulier, à moins qu'ils n'aient été *authentiquement reconnus* (4). »

Tout est là pour les juristes païens; il faut que les dieux aient été *authentiquement reconnus*, c'est à dire que la loi du pays ait fait de telle divinité une divinité nationale. La législation des divers peuples pourra être plus ou moins exclusive, plus ou moins large quant à l'admission des divinités étrangères, mais chez tous, il faudra, nous le répétons, une adoption nationale pour qu'un dieu puisse recevoir un culte public.

(1) Montesquieu, *Grandeur et Décadence*, pag. 242.
(2) Idem, *ibid.*
(3) Idem, *ibid.*, pag. 243.
(4) Cicéron, *Traité des lois*, pag. 83.

IV

Ce régime, commun à tous les peuples, était sanctionné par les peines les plus sévères.

En Grèce, il était défendu, *sous peine de mort*, d'admettre des cultes étrangers sans un décret de l'aréopage, sollicité par les orateurs publics. Le second des archontes était chargé de poursuivre les *délits contre la religion*. Et, sous ce rapport, la sollicitude des magistrats s'étendait même aux choses d'un intérêt très secondaire. Comme les prêtres pouvaient diriger les sacrifices des particuliers, si dans ces actes de piété, purement privés, ils transgressaient *les lois établies*, ils étaient traduits en justice. Ainsi on lit dans Démosthènes que, de son temps, le grand prêtre de Cérès fut puni par ordre du gouvernement, pour avoir violé ces lois dans des articles qui paraissaient être sans importance.

A Rome également les prescriptions religieuses de la loi étaient accompagnées des peines les plus rigoureuses. « Je ne crois pas, dit Cicéron, qu'on puisse rien opposer de raisonnable aux châtiments que la loi ordonne contre ceux qui violent les droits sacrés de la religion (1). » Le prêtre public devait *noter d'infamie et d'impiété* ceux qui auraient la hardiesse d'introduire de

(1) Cicéron, *Traité des lois*, pag. 102

nouveaux cultes (1). Les augures devaient dénoncer et déclarer nul et comme non avenu tout ce qui avait été fait contre le droit, les auspices et les règles; et Cicéron trouvait tout naturel que celui qui ne se soumettait pas à cette déclaration, subît la peine de mort (2). « Au reste, ajoutait-il, la tolérance des dieux, soit nouveaux, soit étrangers, et des cérémonies inconnues, qui ne sont avoués ni des prêtres *ni du sénat*, ne produit que la confusion dans les religions (3). »

Malgré ces témoignages de l'histoire, on a souvent parlé de la prétendue tolérance religieuse des peuples païens, particulièrement des Grecs et des Romains.

Il est vrai qu'en Grèce l'aréopage se relâcha peu à peu de sa sévérité, et que des dieux nouveaux s'introduisirent dans le pays. Les Romains, oubliant les intentions de Romulus et de ses successeurs, finirent par donner une hospitalité plus large encore aux divinités étrangères. Mais on s'est mépris singulièrement sur la portée de ces faciles additions à la liste des divinités légales, que Montesquieu lui-même a très mal à propos confondues avec le véritable esprit de tolérance. Après avoir essayé d'expli-

(1) Cicéron, *Traité des lois*, pag. 99.
(2) Idem, *ibid.*, pag. 85.
(3) Idem, *ibid.*, pag. 89.

quer la prétendue tolérance des païens par le dogme de l'*âme du monde*, lequel, faisant de chaque partie de l'univers comme un membre vivant où cette âme était présente, devait conduire indifféremment au culte de toutes ces parties personnifiées et divinisées par l'imagination des divers peuples, l'auteur de l'*Esprit des lois* termine son apologie de la douceur qui régnait dans le monde païen, par ces paroles : « Les hérésies, les guerres et les disputes de religion y étaient inconnues; *pourvu qu'on allât adorer au temple*, chaque citoyen était grand pontife dans sa famille (1). »

Ce « *pourvu qu'on allât adorer au temple* » est merveilleux, quand il s'agit d'établir l'absolue tolérance des païens ! Montesquieu, sur ce point, n'est pas allé suffisamment au fond des choses.

V

Le principe qui servait de base à toute organisation sociale dans le monde païen, étant le polythéisme, chaque peuple pouvait choisir ses dieux nationaux. Or ce choix n'était en aucune sorte la négation des divinités adoptées par les autres nations. Pourvu que le culte national fût respecté et rigoureusement observé, peu importait qu'à côté de ces manifestations nationales,

(1) MONTESQUIEU, *Grandeur et Décadence*, pag. 251 et 252.

des hommages fussent également rendus à d'autres dieux, adoptés par d'autres peuples, mais dont l'existence simultanée ne portait nulle atteinte à l'existence des premiers.

D'ailleurs les Romains, profonds politiques en toute chose, eurent l'habileté de considérer autant que possible les dieux des peuples vaincus comme étant les mêmes, sous d'autres noms, que leurs propres dieux nationaux; il devait être bien rare que ces divinités étrangères ne se confondissent pas, par quelques points de ressemblance, avec les divinités de Rome; ce qui diminuait singulièrement les inconvénients de ces adoptions successives.

Du reste, il ne faudrait pas trop s'exagérer, même cette tolérance relative; quand les Romains avaient quelque raison de considérer comme dangereuse l'intrusion de quelques divinités étangères, ils savaient bien les proscrire : « Aristophane, le poète le plus enjoué de l'ancienne comédie, fait si peu de quartier aux dieux nouveaux et aux veilles nocturnes instituées à leur honneur; qu'il nous représente Sabazius, et quelques autres dieux étrangers (que des lois spéciales avaient proscrits) contraints de plier bagage, et de sortir de la ville comme de malheureux bannis (1). »

Les Grecs, moins hospitaliers que les Ro-

(1) CICÉRON, *Traité des lois*, pag. 99.

mains envers les divinités étrangères, étaient plus irrévérencieux envers leurs dieux nationaux. Leurs poètes, leurs philosophes, leurs écrivains, ne se gênaient pas pour composer toutes sortes d'histoires fabuleuses sur l'origine des dieux, sur leur nature, et même pour plaisanter sur les actions qu'on leur attribue.

Mais, en y regardant de près, on voit que ces licences, inévitables chez ce peuple léger, ne pouvaient avoir grand danger. Les traditions ne donnaient-elles pas elles-mêmes les explications les plus bizarres et les plus variées sur l'origine des dieux et sur leur nature? Quelques détails nouveaux devaient être de nulle conséquence aux yeux de la foule; d'ailleurs, comme il était convenu que les dieux avaient leurs faiblesses, leurs passions, leurs rivalités, leurs haines réciproques, leur existence enfin, aussi agitée que celle des créatures mortelles, personne ne se scandalisait de voir critiquer leurs actes.

VI

Il en était tout autrement quand l'existence même des dieux était mise en doute; là se retrouve l'esprit véritable de toutes les législations antiques; là se pose la question de la tolérance chez les peuples païens. Or, sur ce point, ils furent également inébranlables; ni leurs lois, ni

leurs mœurs ne firent jamais de concessions. C'est que nier leurs dieux, c'était renier la patrie, c'était renverser de fond en comble tout l'ordre social.

A Athènes, quand un fait de cette nature se produisait, les magistrats étaient impitoyables; et, dans ce cas, tout citoyen pouvait se porter accusateur et dénoncer le coupable devant le tribunal des archontes, qui introduisait la cause à la cour des héliastes. Le même intérêt de conservation du culte national avait dicté les peines les plus sévères contre ceux qui avaient révélé les mystères.

Le poète Eschyle, accusé d'avoir, dans une de ses tragédies, révélé la doctrine des mystères, eut grand peine à se faire acquitter; le peuple, comptant sur sa condamnation, attendait que la sentence fût rendue pour le lapider.

Diagoras de Mélos, pour le même crime, et aussi pour avoir nié l'existence des dieux, fut condamné à mort. Il en fut de même de Protagoras qui avait écrit : « Je ne sais s'il y a des dieux ou s'il n'y en a point. » « Prodicus de Céos fut condamné à boire la ciguë, pour avoir avancé que les hommes avaient mis au rang des dieux les êtres dont ils retiraient de l'utilité, tels que le soleil, la lune, les fontaines, etc. (1). »

(1) CICÉRON, *de la Nature des dieux*, liv. I, chap. XLII.

Le sacrilége était aussi frappé des peines les plus sévères. Alcibiade fut proscrit et maudit sous l'accusation d'avoir célébré les mystères de Cérès dans des maisons particulières. En ce point, les fautes les plus légères entraînaient de terribles conséquences : on vit des exécutions capitales pour un arbrisseau coupé dans un bois sacré, pour la mort d'un oiseau consacré à Esculape; un jeune enfant, qui avait ramassé une feuille d'or tombée de la couronne de Diane, fut mis à mort.

Ce qu'il importe enfin de ne pas oublier, c'est qu'aux yeux des païens, le dogme de l'unité divine équivalait à l'athéisme, puisqu'il impliquait la négation de leurs divinités nationales; de toutes les doctrines, c'était la plus subversive de leur ordre social. Aussi la proscrivaient-ils avec la même sévérité que l'athéisme proprement dit : Anaxagore, qui admettait une intelligence suprême, ne put être sauvé que par le crédit et les larmes de son ami Périclès; sans quoi, il allait être condamné et lapidé comme athée. Tout le monde connaît la mort de Socrate.

Les Romains, si disposés à peupler indéfiniment leur olympe, ne firent jamais grâce au Dieu unique. C'est pourquoi ils proscrivirent avec tant de persévérance la religion juive, puis celle du Christ.

Les empereurs romains eurent tout intérêt à maintenir ce système; aux considérations d'or-

dre social qui tenaient à l'esprit même de la constitution nationale, s'ajoutaient pour eux des motifs personnels d'hostilité contre ce dogme de l'unité divine : ayant absorbé tous les pouvoirs dans ses mains, l'empereur était en même temps le grand-pontife; par suite, tout crime commis envers sa personne, même la plus légère désobéissance, devint un sacrilége. Bientôt même, s'enivrant de leur toute-puissance, les empereurs en vinrent à se faire rendre les honneurs divins, même de leur vivant.

Certes, tous ne devaient pas prendre au sérieux ces cérémonies destinées à abuser la foule; et l'on ne peut expliquer certains de leurs actes que par la folie ou par une passion aveugle exaltée jusqu'au délire: tels que l'exemple de Caligula se faisant adorer et ordonnant que sa statue fût placée dans le temple de Jérusalem, puis, après la mort de son infâme sœur Drusille, faisant mettre celle-ci au rang des Dieux; et l'exemple d'Adrien élevant des statues à son favori Antinoüs. Mais le fait en lui-même d'un empereur ou d'une créature quelconque mise au rang des dieux n'était pas une monstruosité aux yeux des Romains. Aussi, après la mort d'Auguste, suffit-il, pour lui faire rendre les honneurs divins, que sa veuve Livie trouvât un sénateur du nom de Numérius Atticus qui, moyennant une somme d'argent, jura qu'il avait vu l'âme d'Auguste monter au ciel; de même

que Proculus avait vu monter au ciel l'âme de Romulus. Cette cérémonie se renouvela à la mort de chaque empereur, sous le nom fameux de l'apothéose, et la mise en scène se terminait par l'ascension d'un aigle qui était censé emporter au ciel l'âme de l'empereur.

VII

On comprend qu'une société où les grands de la terre avaient le privilége de se distinguer du vulgaire au point de prendre rang parmi les immortels, ne pouvait avoir de place pour cette religion du Christ qui, après avoir chassé du ciel le troupeau des divinités mythologiques, proclamait l'humanité tout entière une seule et même famille de frères sous la loi d'un dieu unique ou plutôt d'un père commun. La tolérance, si vantée et si mal comprise du peuple romain, trouvait ici sa pierre d'achoppement. Les apôtres du dieu unique furent violemment repoussés; et c'était logique.

Tous les peuples païens usèrent des mêmes rigueurs envers les chrétiens, même les peuples de l'extrême Orient, tels que les Japonais, les Siamois, les Kalmouks, lesquels, ainsi que Montesquieu en fait la remarque, poussaient la tolérance ou plutôt l'insouciance en matière religieuse, jusqu'à croire toutes les religions en

elles-mêmes indifférentes (1). Il faut dire que Montesquieu ajoute : « Ce n'est que comme changement dans le gouvernement qu'ils craignent l'établissement d'une autre religion. »

Tout est dans cette observation dont l'illustre auteur n'a pas vu toute la portée. La vraie raison de cette hostilité instinctive et universelle du monde païen contre la religion du Christ, c'est que cette religion venait accomplir la plus profonde des révolutions en changeant radicalement la notion des droits de l'individu dans le corps social. A ce compte, elle ne relevait pas seulement l'individu écrasé sous le despotisme des empereurs romains; elle bouleversait tout l'ordre social antique, où, même les peuples appelés libres ne connaissaient ni la vraie liberté politique, ni la vraie liberté sociale.

Après les explications qui précèdent, on comprendra mieux ce que nous avons entendu dire par ces mots écrits au début de ce chapitre : « Dans les sociétés païennes, tout l'homme était dans le citoyen. » Au point de vue du droit antique, l'être humain, pris en lui-même, avec sa valeur native, avec des droits venant de sa nature, était comme n'existant pas; on n'avait nulle idée de ce que la Révolution française a appelé *les droits de l'homme*. On ne connaissait que l'*être social*, c'est à dire le *personnage juri-*

(1) MONTESQUIEU, *Esprit des lois*. liv. XXV, chap. XV.

dique faisant partie d'un corps national où la loi lui assignait son rang et déterminait son rôle; personnage de convention sous lequel disparaissait entièrement l'être primordial, et qui n'avait de valeur, de dignité, et pour ainsi dire de raison d'être qu'en vertu de cette création nationale.

Or, la loi, qui n'était en réalité que l'intérêt du plus fort déguisé sous le nom de raison juridique, ne se contentait pas de définir et de classer les citoyens, elle en déterminait le nombre. En dehors de ce petit cercle d'individus ayant une existence légale, tout le reste était comme n'étant pas; dans cette foule d'exclus, l'homme perdait même son nom, il était une chose. Pour ceux-là, il ne pouvait être question de liberté à aucun titre.

Mais les citoyens eux-mêmes, tenant tous leurs droits de la loi, ne pouvant se livrer aux divers objets de l'activité humaine, industrie, négoce, arts de toute sorte, que dans la mesure et selon le rang que leur avait attribués l'organisation de leur pays, ne possédaient pas la véritable liberté sociale. La liberté proprement dite était tellement incompatible avec ce régime, que pour en conserver le mot, il avait fallu en dénaturer le sens. Ce qu'on s'habitua à appeler la liberté n'était autre chose que la part que prenait le citoyen à l'exercice de la souveraineté politique. Quand la souveraineté, au lieu de résider dans

une seule personne ou dans quelques-unes, résidait dans tous les membres de la cité, comme à Athènes, ou comme à Rome après l'expulsion des rois, l'État était appelé un État libre. Contribuer à faire la loi, c'était être un citoyen libre. Telle était la plus haute et la seule conception de la liberté dans le monde païen.

VIII

Quant à croire qu'il y eût dans l'homme quelque élément que la loi ne pût atteindre, en d'autres termes que, si l'homme, par un côté de sa nature appartient à la société temporelle, par un autre côté, le plus noble de son être, il s'appartient à lui-même et ne relève que de sa conscience, le paganisme ne s'éleva jamais à une pareille notion. On a vu que, bien loin de faire du sentiment religieux un objet sacré et inaccessible à la loi humaine, le droit national s'en emparait pour le dominer et le régler, au même titre qu'il réglait les intérêts de l'ordre politique. L'idée du droit intime de la conscience n'est apparue dans le monde qu'avec le christianisme; et il a fallu dix-huit siècles pour qu'elle s'en dégageât dans sa simplicité et sa plénitude.

Cette grande révolution libérale était tout entière dans cette parole de Jésus-Christ : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu

ce qui est à Dieu. » Mais, à l'origine, on n'en saisit pas la portée radicale; on ne la comprit, nous l'avons montré, que dans le sens de la distinction et de l'indépendance respective des deux pouvoirs.

C'était déjà une innovation d'une importance considérable, qu'à côté de la société temporelle, fût créée une société religieuse distincte où les hommes entraient par une adhésion volontaire et où les lois humaines ne pouvaient plus les atteindre pour ce qui était de leurs croyances religieuses. Mais, habitué qu'on était aux régimes païens où la politique et la religion avaient été si intimement unis, on ne sut pas voir que cette révolution impliquait non seulement l'indépendance de l'autorité nouvellement instituée, mais aussi et surtout l'indépendance absolue de l'individu, vis-à-vis de tout pouvoir, en matière religieuse, en un mot, que l'homme, sur ce point, relevait, non de la société, non d'un droit national quelconque, mais de sa conscience.

Aussi, quand les gouvernements cessèrent de persécuter les apôtres de la nouvelle religion, et que les princes se convertirent au christianisme, les deux pouvoirs s'empressèrent-ils de faire alliance; et, dans cette alliance, ni les princes, ni les chefs de l'Église ne s'inquiétèrent des droits de la conscience individuelle à sauvegarder. Les uns et les autres ne songèrent qu'à

remplacer dans l'État l'ancien culte par le nouveau, les premiers pour en faire un instrument de domination politique, les seconds pour lui donner, par l'appui du bras séculier, une puissance et un prestige de plus sur les masses.

Les évêques qui avaient tant parlé de la liberté des âmes pendant la période des persécutions, montraient maintenant qu'ils n'entendaient cette liberté que dans le sens du pouvoir qui leur avait été conféré de commander aux consciences; ce pouvoir, ils continuèrent à le maintenir énergiquement vis-à-vis des gouvernements humains. S'ils se concertèrent avec les princes pour écraser l'individu sous le double despotisme de l'Église et de l'État, dans le double but, pensaient-ils, de servir à la fois les intérêts de la religion et ceux de l'ordre social, ce fut toujours à la condition qu'eux seuls auraient le droit de définir les vérités religieuses, les princes se bornant à recevoir de leurs mains ces vérités, pour les faire régner dans leurs États respectifs.

Si donc nous avons dû rappeler que, par le fait même de son existence comme société spirituelle indépendante, l'Église a sauvegardé le principe essentiellement chrétien de l'incompétence religieuse des pouvoirs humains, nous n'oublions pas qu'en mettant sa doctrine sous la protection du glaive temporel, elle a rendu illusoire à l'égard de l'individu la révolution libérale de

l'Évangile. Ses pratiques violentes, systématisées comme sa vaste et savante organisation unitaire, font de son passé une histoire si lugubre, que l'esprit, troublé par cette sinistre vision, se prend à regretter les simulacres de libertés païennes.

Mais l'histoire impartiale a précisément pour mission de chercher d'un regard serein la réalité sous les apparences, même sous les apparences accusatrices. Tout en flagellant de ses jugements sévères les hommes qui, par de détestables sophismes, ont fait tourner une doctrine de paix et de liberté en instrument de guerre et de despotisme, elle sait dégager les principes des pratiques abusives et funestes dont ils ont été, non la cause, mais le prétexte, et restituer à chaque institution son esprit véritable et sa réelle influence sur l'ensemble des événements humains.

Nous croyons être resté dans ces conditions d'impartialité et de sérénité intellectuelle quand nous avons mis en regard le monde païen et le monde chrétien. Laissant au clergé l'entière responsabilité de ses actes, et remontant aux vraies sources de la civilisation moderne, nous n'avons pu les trouver ailleurs que dans l'esprit du christianisme et dans la fondation de l'Église, qui en est l'expression vivante. Car c'est l'esprit chrétien qui a soustrait la conscience humaine à l'intolérance organique des gouvernements païens, et c'est la création de la société univer-

selle des esprits qui a mis fin au régime anti-libéral des religions nationales : révolution immense d'où devaient découler nos plus précieuses libertés.

PROTESTATION

AU SUJET DES DERNIÈRES EXÉCUTIONS ROMAINES

—

Au moment où ce livre allait paraître, l'échafaud se dressait à Rome; deux têtes tombaient au nom de la justice temporelle de la papauté : lamentable réponse à notre vœu de réconciliation universelle dans l'esprit chrétien de tolérance et de liberté!

Cette nouvelle a causé une sorte de stupeur en même temps que d'indignation profonde.

Ce n'est pas assez des circonstances qui ont précédé et accompagné l'exécution : la longue attente des condamnés, le jeune âge et la lointaine complicité de l'un d'eux, les signes favorables auxquels s'était attachée la pitié publique, ce n'est pas assez de ces circonstances aggravantes pour expliquer cette unanime réprobation.

Frappées par les puissances humaines, les deux victimes n'eussent été qu'un tribut de plus à cette terrible loi de la défense sociale, que tant d'esprits considèrent encore comme une dure mais impérieuse nécessité; et nous tous, les adversaires absolus de la peine de mort, nous n'eussions fait que reproduire notre incessante et générale protestation.

Mais, dans le sentiment public, l'horreur ne se fût pas jointe à la pitié.

Ce drame lugubre accompli à Rome; ce sang versé au centre du monde chrétien; cet arrêt de mort, rendu par le représentant de la libre et pacifique société des âmes; ce glaive remis au bourreau par le vicaire de Jésus désarmé; l'homme de la prière miséricordieuse et clémente, consacré pour absoudre et pour bénir, se faisant l'exécuteur de la justice, nous allions dire des vengeances sociales; ce vieillard, vénérable même aux yeux des ennemis de sa foi, agenouillé, dans le recueillement et dans les larmes, pour demander au ciel qu'il lui dicte sa terrible sentence, comme si le Dieu de l'Évangile avait promis d'inspirer le prince ainsi qu'il inspire le pontife... ce mélange monstrueux des choses saintes et de la politique humaine, voilà ce qui soulève et révolte la conscience universelle.

Devant ce sombre spectacle, on se demande, consterné, par quel prodige d'aveuglement se

perpétue une institution qui semble ne se tenir debout que pour confondre la raison, pour être l'outrageant paradoxe de l'histoire et la contradiction dérisoire du génie chrétien.

Faut-il s'étonner que le monde civilisé ne reconnaisse plus les successeurs des apôtres dans cette Rome où vos anathèmes sont mis sous la sauvegarde des moyens qui caractérisent les sociétés non renouvelées par l'Évangile : la guerre et l'échafaud !

Tandis que le mot de paix est sur toutes les lèvres, que les peuples, malgré leurs armements formidables, montrent une aversion chaque jour plus marquée pour la guerre, que partout de grandes ligues se forment, généreuse conspiration de tous les nobles cœurs contre cet horrible fléau, la honte des nations chrétiennes, c'est à Rome, pour la défense de votre royauté humaine, que l'art de la destruction fait l'essai de ses inventions meurtrières. Ce n'est plus la croix qui opère des miracles de charité ; c'est le fusil perfectionné qui fait merveille !

Tandis que cette redoutable question de la peine de mort commence à troubler la conscience des peuples, et que les mœurs adoucies tendent à arracher ce moyen extrême des mains des puissances temporelles ; tandis que déjà quelques États, même à vos portes, ont renoncé depuis longtemps à en faire usage, vous, prêtre de Jésus-Christ, vous, première victime de tra-

ditions déplorables, vous mettez le dernier mot de votre politique dans l'œuvre du bourreau!

N'est-ce pas assez que les sociétés humaines, pour se conserver et fonctionner, soient forcées de recourir aux sanctions matérielles, et qu'il faille l'action lente et douloureuse du temps pour atténuer peu à peu ces moyens en les rendant de moins en moins nécessaires?

Pourquoi perpétuer, à côté de votre saint ministère, une situation qui vous crée les cruelles obligations des pouvoirs politiques? Comment ne voyez-vous pas qu'en vous instituant le chef de l'universelle société des esprits, le fondateur de l'Église a voulu vous placer en dehors de toute destinée nationale, afin que, durant l'évolution progressive et laborieuse de ces groupes sociaux, vous, étranger à leurs vicissitudes et à leurs passions, vous pussiez leur rappeler à toute heure et avec autorité les principes absolus de l'éternelle justice?

Vous faire les chefs d'un de ces États, c'était rendre impossible cette haute et pacifique tutelle sur les sociétés humaines. Dans votre double et indivisible rôle, le monde ne distingue plus ni le pontife ni le monarque; il voit une souveraineté unique où la parole devient glaive. Et quand le bourreau frappe au nom de l'apôtre, quelle que soit la victime, chaque goutte du sang versé rejaillit sur vous en malédictions dans tout le cours des siècles.

Voilà pourquoi l'histoire des papes-rois est une histoire si poignante. Voilà pourquoi un seul de leurs actes violents et sanglants soulève de plus vives indignations que les actes accumulés de tous les despotismes de la terre. Voilà pourquoi cette persistance de la papauté temporelle à se maintenir par la guerre et par l'échafaud met le deuil dans toutes les âmes vraiment chrétiennes.

Quant à nous, nous resterions inconsolable si nous déposions cette plume sans ajouter une nouvelle protestation à toutes celles que nous avons déjà fait entendre. Et nous sommes sûr de répondre au sentiment d'un grand nombre. En vain la papauté temporelle affecte-t-elle plus que jamais de confondre son droit avec celui de l'Église; l'opinion sait distinguer vos intérêts de votre véritable et sainte mission. Bien loin de partager votre aveuglement, elle le déplore.

Or, la cause de cet aveuglement et de cette opiniâtre résistance, nous allons vous la dire :

Elle n'est ni dans les sophismes qu'on répète autour de vous et dont votre haute raison aurait bientôt fait justice; ni dans le regret de cette puissance temporelle qui est devenue pour vous un intolérable fardeau;

Elle est dans l'inexorable logique d'une situation où, au point de départ, vous avez sacrifié

le principe essentiel de votre mission religieuse. Bien que cette souveraineté temporelle fût un moyen d'emprunt, par conséquent précaire et à tout moment répudiable, par cela seul que vous en avez fait un long usage, vous avez fini par vous y attacher avec la même ténacité qu'aux doctrines mêmes dont vous étiez les dépositaires. Habitués au contact des choses immuables, vous vous êtes crus obligés de défendre avec le même zèle et la même fidélité ce qui n'était qu'une chose contingente.

Et quand le monde vous crie : Mais cette royauté pontificale n'est plus de notre temps; mais elle froisse tous les instincts des peuples civilisés; mais elle est la négation de tout le droit social moderne... vous ne savez trouver que votre réponse invariable : *Ce qui a été doit être;* oubliant que cette réponse n'a de valeur et ne doit tomber de vos lèvres que lorsqu'elle parle des choses immuables et divines.

Voilà ce que nous appelons la logique de votre situation, logique vengeresse qui vous rend solidaires de cette longue suite de pontifes-rois et vous tient attachés à leurs traditions détestables.

Quand donc se trouvera-t-il un pape, tout pénétré de la foi vivante des temps apostoliques, qui, par un acte d'autorité réparatrice, rompra avec ces traditions si contraires à l'esprit de l'Évangile, dégagera le pontife du monarque,

délivrera Rome de la garde des armes temporelles, rendra à l'Italie sa capitale et au monde chrétien le centre vénéré de son unité religieuse? De quelles bénédictions ne serait-il pas l'objet, lorsque, redevenu simplement et saintement le chef de l'Église, il ne ferait plus entendre que des paroles de paix et de liberté!

FIN

TABLE DES MATIÈRES

DEUXIÈME PARTIE

L'ÉGLISE DEVANT LE DROIT MODERNE. — LEUR ANTAGONISME TIENT-IL AU FOND DE LA DOCTRINE (suite) ?

LIVRE NEUVIÈME

LA MORALE. — RÔLE DE L'ÉTAT

CHAP. I. Morale chrétienne. — Morale naturelle. . 6
CHAP. II. Système d'équilibre qu'on oppose à la vraie liberté 14

LIVRE DIXIÈME

OBJECTION RELATIVE A LA RACINE DES POUVOIRS HUMAINS. — LE DROIT NOUVEAU EST-IL LA RÉVOLTE DE L'HOMME CONTRE DIEU ?

CHAP. I. En qui réside la souveraineté temporelle ? . 24
§ 1. La question en fait dans l'ancienne France monarchique 25

§ 2. Caractère de la Révolution française par rapport à la souveraineté 27
CHAP. II. Le principe chrétien : tout pouvoir vient de Dieu 28
§ 1. Ce principe est un principe antithéocratique 29
§ 2. Vrai sens de la doctrine chrétienne sur la racine des pouvoirs humains . . 33
CHAP. III. Quelle est l'étendue de la souveraineté temporelle ? — L'esprit de la Révolution . . 37
CHAP. IV. La démocratie chrétienne 39
§ 1. Double mouvement de la révolution chrétienne 41
§ 2. Identité de l'esprit chrétien et de l'esprit de la Révolution de 89 43

LIVRE ONZIÈME

OBJECTIONS SE RAPPORTANT AUX DROITS DE LA VÉRITÉ. — QUESTION MAL POSÉE.

CHAP. I. Le droit inviolable de l'être pensant . . . 50
§ 1. Intolérance dogmatique. — Toute doctrine est intolérante 51
§ 2. Intolérance civile ou politique . . . 53
§ 3. Vraie question de la liberté. — Il s'agit, non du droit de la liberté ou de l'erreur, mais du droit de la personne humaine 55
§ 4. Indépendance respective de tous les êtres pensants 57
§ 5. La part du libre arbitre dans les opérations de l'entendement. — Mais Dieu seul juge de cet acte intime . . . 59

CHAP. II. Le droit inviolable de l'être pensant reste intact devant l'autorité de l'Eglise . . . 61
§ 1. Dieu n'a délégué à personne le droit de juger l'acte intime de l'être pensant. 61
§ 2. Il est injuste de faire à l'Eglise une position à part, en fait de tolérance, vis à vis de l'esprit humain 62
§ 3. Ce droit inviolable de l'être pensant est à la fois le principe fondamental du christianisme et la base du droit moderne 66
§ 4. Ce droit moderne, il faut l'accepter sans détour comme le triomphe de la justice 69
§ 5. L'Eglise, liée par ses traditions d'intolérance, ne peut-elle les répudier sans se suicider? 7

TROISIÈME PARTIE

DE LA COMPÉTENCE DE L'ÉGLISE

LIVRE PREMIER

DE LA COMPÉTENCE RESPECTIVE

CHAP. I. Limites naturelles des deux autorités. . . 79
§ 1. Fausse manière de classer les objets d'après des conditions accessoires. . 80
§ 2. Il faut les classer d'après leur fin immédiate 83
§ 3. Les objets ayant une fin spirituelle sont les seuls qui appartiennent à la compétence de l'Eglise. 86

§ 4. Même règle quand il s'agit du gouvernement de l'Eglise 89
§ 5. Résumé des règles sur la compétence respective 91

LIVRE DEUXIÈME

DE LA COMPÉTENCE DIRECTE

CHAP. I. Conditions de la compétence 95
§ 1. Quatre classes de vérités 95
§ 2. Pour qu'une vérité soit de foi, deux conditions sont nécessaires : la révélation — la tradition constante 97
CHAP. II Compétence de l'Eglise quant aux moyens de se conserver et de fonctionner 101
§ 1. Conflits. — Qui est-ce qui fixe les limites de la compétence 102
§ 2. Vrais principes quand il s'agit de moyens empruntés à l'ordre temporel . . . 105
§ 3. Résumé des droits et devoirs de l'Eglise. 108
CHAP. III. Opinion excessive et antisociale quant aux moyens empruntés par l'Eglise à l'ordre temporel 110
§ 1. Application de cette fausse doctrine à la question de la papauté temporelle. . 111
CHAP. IV. L'Eglise en abandonnant cette doctrine se déjugera-t-elle ? 117
§ 1. Jamais l'Eglise, pour se créer une compétence sur une question, n'a prétendu changer la nature de cette question . 117
§ 2. Doctrine soit des papes, soit des conciles sur ce sujet . , ... 119

§ 3. Empiétements auxquels les papes ont dû déjà renoncer 123
§ 4. Il faudra renoncer de même aux derniers empiétements 124

LIVRE TROISIÈME

APPLICATION DES RÈGLES DE LA COMPÉTENCE DE L'ÉGLISE A L'ORDRE POLITIQUE.

CHAP. I. Question politique, objet du débat. . . . 127
§ 1. Trois points de vue. — La question est temporelle à ces trois points de vue . 128
§ 2. La raison d'utilité soit pour la société spirituelle, soit pour le salut individuel 130
CHAP. II. La question au point de vue des conditions directes de la compétence de l'Eglise . . 131
§ 1. Cette question n'est pas dans la classe des vérités divines et catholiques. . 132
§ 2. L'Eglise sur cette question n'est donc point liée par ses précédents . . . 134

LIVRE QUATRIÈME

APPLICATION DES RÈGLES DE LA COMPÉTENCE AUX QUESTIONS SCIENTIFIQUES.

CHAP. I. Caractère de ce débat entre l'Eglise et les savants 137
§ 1. L'Eglise ne prétend à aucune compétence scientifique directe 139
§ 2. Les textes scientifiques des livres saints créent-ils une compétence pour l'Eglise? 140

§ 3. Caractère des données scientifiques de la Bible 141
§ 4. L'inspiration de l'auteur sacré est personnelle 143
§ 5. But de cette inspiration 145
CHAP. II. Questions de concordance 149
§ 1. L'Eglise incompétente dans ces questions de concordance 149
§ 2. L'Eglise n'est pas juge des résultats de la science quant à leur concordance avec la Bible. — Deux termes du problème. 150
§ 3. L'Eglise ne peut intervenir non plus comme continuant l'auteur sacré . . 154
CHAP. III. Sage réserve de l'Eglise sur la plupart des questions scientifiques 157
§ 1. La question concernant l'origine de la vie dans les êtres organisés . . . 158
§ La question des jours de la création. . . 163
CHAP. IV. Le fait de Galilée. 167
§ 1. A quel titre l'autorité religieuse prétendait-elle intervenir? 168
§ 2. Galilée lui-même mal éclairé sur la question de compétence. 172
§ 3. Les juges de Galilée, quoique affirmatifs, peu sûrs de leur droit . , ... 175
CHAP. V. Mêmes règles de compétence sur les questions d'histoire, d'ethnographie, de philologie . 180
§ 1. L'Eglise incompétente dans les questions scientifiques, mais non absolument désintéressée 181
§ 2. Cependant, à part quelques cas exceptionnels, les solutions scientifiques sont indifférentes au point de vue de la concordance 184

Premier exemple. — Question de l'unité ou de la diversité de la race humaine. 185
Deuxième exemple. — Question de l'unité ou de la diversité des langues. 187
§ 3. Quelque intérêt d'ailleurs que puissent avoir aux yeux des chrétiens les questions de concordance, l'Eglise n'en est pas moins sans compétence pour les résoudre 189
CHAP. VI. Ces conclusions démontrent l'absolue indépendance temporelle du chrétien . . . 190
§ 1. L'évidence, la seule loi intellectuelle . 191
§ 2. A quoi se réduit le débat. 193

QUATRIÈME PARTIE

LE CATHOLICISME EST-IL INCONCILIABLE AVEC LA DÉMOCRATIE ?

LIVRE PREMIER

LA CONSTITUTION DE L'ÉGLISE EST-ELLE ANTIDÉMOCRATIQUE?

CHAP. I. La question rétablie dans ses vrais termes . 201
§ 1. Les deux sociétés, différant par leur objet, doivent différer par leur organisation 202
§ 2. Les différences s'accentuent davantage encore quant à l'origine des deux sociétés et au caractère fonctionnel de leurs ministres 207
CHAP. II. Faut-il conclure de ces différences que les deux sociétés s'excluent? 209

LIVRE DEUXIÈME

LA DOCTRINE DE L'ÉGLISE EST-ELLE ANTIDÉMOCRATIQUE?

CHAP. I. Vérités communes au catholicisme et à la religion naturelle 214
§ 1. Est-ce la profession de ces vérités qu'on reproche aux catholiques, au nom du droit moderne? 216
§ 2. Egalité dans la liberté. 218
CHAP. II. Doctrine propre au christianisme 220
§ 1. Position de la question 220
§ 2. Le dogme de la déchéance originelle. — Exagérations 222
§ 3. Ce dogme, qu'est-il au fond? . . . 225
§ 4. L'être intelligent et libre, dans la scène de l'Eden. 228
§ 5. Conséquences de la déchéance . . . 230
§ 6. En fait, chrétiens et rationalistes se trouvent en face du même homme imparfait. 233
§ 7. Même situation et mêmes difficultés avec la notion purement rationnelle de l'être moral 236
§ 8. L'esprit libéral de la philosophie chrétienne. 237
§ 9. Le christianisme laisse intactes l'œuvre scientifique et l'œuvre sociale. . . 239
§ 10. Vraie situation 241
CHAP. III. Doctrine propre au catholicisme. — Est-elle antidémocratique? 243
§ 1. Confusions sur ce sujet 244
§ 2. Les pratiques qu'on a raison de condamner sont l'abus et non l'expression sincère du catholicisme 246

§ 3. L'institution catholique détournée de son but 249
§ 4. Tous les despotismes se ressemblent . 254
§ 5. Solidarité du catholicisme et de la démocratie 259
§ 6. Beau rôle que pourrait jouer l'Église de France 260

LIVRE TROISIÈME

LA CRITIQUE EXÉGÉTIQUE MODERNE N'INFIRME PAS NOS CONCLUSIONS GÉNÉRALES

CHAP. I. L'ensemble des monuments canoniques . . 267
§ 1. Notre point de vue et celui de la critique 268
§ 2. Sens complexe des Évangiles. . . . 270
§ 3. Le Messie théocrate de la tradition mosaïque, exprimé par les Évangiles synoptiques 275
§ 4. Le Jésus purement religieux, exprimé, croit-on, par un Deutéro-Jean . . 279
§ 5. Conditions de cette hypothèse impossibles à concevoir. 281
§ 6. L'instinct supérieur des premiers chrétiens gardant avec un égal respect l'ensemble des Évangiles 286
CHAP. II. Le messianisme complet 287
§ 1. Double caractère de la révolution chrétienne. 288
§ 2. Les théoriciens toujours portés à scinder l'œuvre chrétienne 290
§ 3. L'Évangile de saint Jean a-t-il hellénisé le Christ? 292
§ 4. Le Christ a apporté au monde l'esprit de vie. 295

CHAP. III. Vraie position de l'Église par rapport aux livres canoniques 297
§ 1. L'Église garde tous les livres pour conserver l'universalité de la doctrine . 298
§ 2. Ainsi le monde civilisé est resté en possession du suprême idéal personnifié par le Jésus des Évangiles orthodoxes 300
CHAP. IV. Caractère de la méthode révolutionnaire du christianisme 302
§ 1. L'erreur des exégètes vient de ce qu'ils se sont mépris sur la portée de cette méthode 302
§ 2. Conclusion. — Séparation du spirituel et du temporel 303

CHAPITRE SUPPLÉMENTAIRE

LA TOLÉRANCE CHEZ LES PEUPLES PAÏENS

PROTESTATION

AU SUJET DES DERNIÈRES EXÉCUTIONS ROMAINES

ERRATA

Page 27, ligne 3 du bas, au lieu de : *qu'ils* nient, lisez : qu'elles nient. — Au lieu de : *qu'ils* doivent, lisez : qu'elles doivent.

Page 83, ligne 4, au lieu de : ni *pour* toute autre, lisez : ni par toute autre.

Page 102, ligne 5, mettre une virgule après *d'hommes*.

Page 178, lignes 8 et 9, au lieu de la *pression* publique, lisez : la profession publique.

Page 228, § 4, ligne 3, au lieu de : *forme* le fond, lisez : forment le fond.

OUVRAGES EN VENTE A LA MÊME LIBRAIRIE

BRASSEUR (H.). Manuel d'économie politique, 2 vol. gr. in-8°	15	»
DE MOLINARI. Questions d'économie politique et de droit public. 2 vol. in-8°	10	»
— Cours d'économie politique. 2 vol. in-8°	15	»
DEROYER. Economie à l'usage de tout le monde	2	»
LE HARDY DE BEAULIEU. Traité élémentaire d'économie politique. 1 vol. in-18	4	»
CHEVALIER (M.). La Monnaie. 1 vol. in-12	3	»
DE LAVELEYE (Emile). Economie rurale de la Belgique. In-12.	3	50
— — — Néerlande. —	3	50
— Question de l'or en Belgique. 1 vol. in-18	1	»
— Questions contemporaines. 1 vol. in-12	3	50
DUCPETIAUX (ED.). De la Condition physique et morale des jeunes ouvriers et des moyens de l'améliorer. 2 vol. in-8°	6	»
FREGIER. Des Classes dangereuses de la population dans les grandes villes, et des moyens de les rendre meilleures. 1 vol. in-8°	6	»
GERANDO (le baron de). Du Perfectionnement moral. 2 v. in-18	2	»
— De la Bienfaisance publique. 2 vol. in-8°	10	»
HELLO (C. G.). Du Régime constitutionnel dans ses rapports avec l'état de la science sociale et politique. 1 v. in-12	4	»
RAU (CH. H.). Traité d'économie nationale, traduit de l'allemand. 1 vol. in-8°	8	»
ROSSI (P.). Cours d'économie politique (1836-1838). 1 v. in-8°	12	»
SAY (J.-B.). Cours complet d'économie politique. 1 gros vol. grand in-8°	12	»
SIMON (C. G.). Examen de la condition politique et sociale de la Grande Bretagne. 2 vol. in-18	2	»
SIMON (J.). Le Travail. 1 vol. in-8°	6	»
— — 1 vol. in-18	3	50
— L'Ouvrier de huit ans. 1 vol. in-8°	6	»
— — 1 vol in-18	3	50
VACHEROT (E.). La Démocratie. 1 vol. in-8°	5	»
VITU (A.). Opinion sur la question des banques. 1 vol. in-18.	2	»
KARCHER (T.). Etudes sur les institutions politiques et sociales de l'Angleterre. 1 vol, in-8°	6	»
AUDIGANNE (A.). L'Economie de la paix et la Richesse des peuples. 1 vol. in-18	3	»
CERNUSCHI (H.). Mécanique de l'échange. 1 vol. in-8°	3	50
— Illusions des sociétés coopératives. 1 vol. in-18	2	»
— Contre le billet de banque, déposition et notes. 1 v. in-18	2	50
VILLIAUMÉ (N.). Nouveau Traité d'économie politique. 2 v. in-8°	15	»

Dictionnaire de l'économie politique, contenant l'exposition des principes de la science, l'opinion des écrivains qui ont le plus contribué à sa fondation et à ses progrès, la biographie générale de l'économie politique par noms d'auteurs et par ordre de matières, avec des notes biographiques. 2 vol. gr. in-8° à 2 colonnes . . 34 »

Bruxelles. — Typ. de A. LACROIX, VERBOECKHOVEN et Cie, boulevard de Waterloo, 42.